

Rafael Carrasco

La empresa imperial de Carlos V

CÁTEDRA

Rafael Carrasco

LA EMPRESA IMPERIAL DE CARLOS V

Y LA ESPAÑA DE LOS ALBORES DE LA MODERNIDAD

CÁTEDRA

Ilustración de cubierta: *La tregua de Niza de 1538 entre Francisco I y Carlos V y mediada por el papa Paulo III,* de Taddeo y Federico Zuccari. Palacio Farnese de Caprarola, Italia

Edición en formato digital: 2015

Calle Juan Ignacio Luca de Tena, 15
28027 Madrid
catedra@catedra.com
ISBN ebook: 978-84-376-3476-0

Conversión a formato digital: calmagráfica
www.catedra.com

Índice

Introducción

Primera parte

ESPAÑA EN LA EMPRESA IMPERIAL DE CARLOS V

Capítulo I. España en Europa: la herencia carolina

Los Estados europeos a finales del siglo XV y principios del XVI
El Estado flamenco-borgoñón
La Casa de Austria y el Sacro Imperio
La monarquía francesa
El reino de Inglaterra
Italia
Los fundamentos de la hegemonía española
La política exterior de los Reyes Católicos
Las estrategias matrimoniales
Religión y política
Carlos de Austria
Anacronismo. Un caballero borgoñón
Soledad: un desencuentro fatal
Política: ni monarquía universal ni paz entre cristianos y lucha contra el infiel

Capítulo II. Las convulsiones de los primeros años y el restablecimiento del orden

Las Comunidades de Castilla
Una situación de crisis
El soberano flamenco en Castilla
La elección imperial
Las Cortes de Santiago-La Coruña
El proceso insurreccional (1520-1521)
Rasgos pertinentes de la revolución comunera
¿Cómo interpretar el movimiento comunero?
Las Germanías en la Corona de Aragón (1519-1523)
Carácter político de la insurrección
Los acontecimientos
La insurrección de las islas Baleares
La represión y las consecuencias
El rey en sus reinos

Capítulo III. Los medios de un emperador guerrero

La imposible definición de una política imperial
Los ejércitos del emperador y el coste de la guerra
Los ejércitos de Carlos V
El coste de la guerra: finanzas y ruina
Diplomacia, espionaje y propaganda
Los erasmistas entre irenismo y defensa del emperador
Capítulo IV. El teatro universal de la guerra
Italia: las relaciones con la Santa Sede y el enfrentamiento con Francisco I
El emperador y la Santa Sede
El Saco de Roma
La coronación de Bolonia y la cuestión conciliar. El regreso de Túnez
El Concilio de Trento
Las guerras de Italia
La primera guerra (1522-1525)
El segundo enfrentamiento con Francisco I (1526-1529)
La tercera guerra (1536-1538)
Cuarta contienda (1542-1544)
Quinta y última conflagración (1552-1559)
La presión otomana
Contra la Alemania protestante: el fracaso imperial
Las abdicaciones de Bruselas y el retiro de Yuste
Segunda parte
SOMBRAS EN EL CUADRO
Capítulo V. La larga mano de la Santa Inquisición
Una institución que se tambalea pero no se derrumba
El nuevo arraigo de los tribunales de la fe
Los inquisidores del emperador
La consolidación de los oficios
Una actividad que no cesa
La persecución de los judeoconversos
Las nuevas esferas de actividad
La censura
Los moriscos
Los tribunales castellanos
El reino de Granada
El tribunal de Valencia
El distrito de Zaragoza
Cataluña y Canarias
Las causas contra cristianos viejos
Brujas y encantamientos, supersticiones
Sexualidad: arremetida contra el cuerpo
La eterna pregunta
Capítulo VI. De alumbrados y «luteranos»: la tentación heterodoxa
El iluminismo del primer Renacimiento español

El fracaso de la Reforma en España
Capítulo VII. Entre limpios y maculados: una sociedad escindida
Los «cristianos nuevos de judíos» o conversos
El número de judeoconversos
Una conflictividad social
La limpieza de sangre
Un dispositivo que pone en evidencia el rechazo de lo semita
La limpieza, dispositivo para impedir que los conversos ejerzan el poder municipal
El cardenal Silíceo, el bachiller Ortiz y la conspiración semita
La problemática erradicación del islam peninsular
Los moriscos: demografía y sociedad
Religión y cultura: la identidad morisca
Las conversiones y el fracaso de la evangelización
Final
Capítulo VIII. Un considerable reto social: la pobreza
Reflexiones preliminares
¿Qué es «pobreza» en las españas imperiales?
El número de pobres y las categorías
Las categorías
Las viudas y el pauperismo femenino
La pobreza rural
Los otros pobres
Coyuntura y crisis
Las crisis de subsistencias y las mortalidades catastróficas
La evolución secular
Las ciudades y la organización de la beneficencia
Los hospitales y las casas de niños expósitos
Los pósitos
Las cofradías y otras fundaciones
El debate en torno a la beneficencia y la pobreza fingida
¿Literatura económica o literatura moral?
La imagen tradicional del pobre y su transformación a lo largo del siglo XVI
El «De subventione pauperum» de Juan Luis Vives (Brujas, 1526)
La preocupación de los poderes públicos y la controversia Soto-Robles
Las leyes de ámbito nacional
La controversia entre fray Domingo de Soto y fray Juan de Robles
La rehabilitación del trabajo y la «mentalidad burguesa»
La mirada del pícaro
Conclusión
Cronología
Genealogías y mapas
Bibliografía
Créditos

Introducción

Los manuales enseñan que el siglo XVI conoció varios acontecimientos fundamentales que se pueden considerar como otras tantas revoluciones a través de los cuales se iba a forjar el destino de Europa. El primero es de índole intelectual, científica y estética, es el Renacimiento; el segundo, religioso y moral, es la Reforma; el tercero, político, consistió en la llamada emergencia de los Estados nacionales modernos, y, por fin, el cuarto, económico, se refiere a la expansión europea allende los mares. Los dos primeros consagran el triunfo del individualismo moderno que crea las condiciones de la gran revolución mental de la modernidad. Estos fenómenos no se dieron todos en una perfecta sincronía ni afectaron a todos los países europeos de la misma manera, aunque acabaron por englobarlos a todos en la llamada civilización occidental.

España no quedó apartada de este movimiento que vivió desde un principio con gran implicación, positiva y negativa a la vez. Lo más sobresaliente del caso español es que el país iba a entrar de repente, casi podríamos decir por accidente, en otra dimensión, inesperada y gigantesca, la dimensión imperial. Doblemente imperial. A favor, en efecto, del cambio dinástico, España iba a formar parte del conjunto de Estados que formaban el imperio de Carlos V en torno al Sacro Imperio Romano Germánico, al que nunca perteneció pero que influyó grandemente en su historia durante medio siglo. En segundo lugar, España comenzaba a construir otro imperio, imperio colonial y privativamente castellano, esta vez.

Lo más estimulante de cuanto se ha escrito sobre la España de la primera mitad del siglo XVI en estos quince últimos años gira en torno a la cuestión del imperio, entendido o bien como sistema económico —el imperio español, es decir, colonial— o bien como construcción política y cultural a caballo entre la antigua idea de cristiandad y la nueva realidad europea —el imperio de Carlos V. Tan solo este último nos va a interesar. Las numerosas manifestaciones que vieron la luz en torno al año 2000, bajo el signo de la conmemoración-exaltación de las figuras de Carlos V y Felipe II, desde el nacimiento del padre hasta el fallecimiento del hijo, contemplaban con asombro y orgullo un siglo de Europa que se quiso presentar como unida con una España integrada desde antaño, clarísima proyección en el pasado de una lectura del presente, como suele ocurrir con ese tipo de grandes citas eminentemente culturales pero no menos propagandísticas. De manera muy general, fuera de la cuestión de Europa y del europeísmo del emperador Carlos V, sobre la que vamos a volver ahora mismo, quedó claro en los eventos de 1998-2000, desde las grandes exposiciones organizadas en Bélgica y en España hasta el sinnúmero de congresos, coloquios, mesas redondas y demás jornadas, amén del anquilosamiento de no pocos universitarios aferrados a problemáticas de otras épocas, la voluntad de revisitar esa famosa construcción imperial castellana que tan profundamente hubo de cambiar el rumbo histórico de los reinos hispanos. Revisitar antes que abrir nuevas canteras, antes que proponer nuevas hipótesis a la luz de una renovada exploración de las fuentes. Revisitar, o sea, tratar de entender el porqué de ciertas formulaciones en ciertos momentos y las razones que impulsaron a los investigadores a privilegiar tal problemática en vez de tal otra en función de tal contexto. No pretendemos exponer los distintos aspectos de este intento de revisión porque, además de que no se llevó a cabo de forma completa ni dio los resultados que se podían esperar, no

es el tema de este libro, y nos llevaría demasiado lejos.

Una vaga ojeada al campo historiográfico carolino reciente o, más exactamente, relativo a la España de Carlos V, pone de inmediato en evidencia la permanencia de una corriente filoimperial cuyo discurso es a veces rayano en la hagiografía, frente a la emergencia de otra claramente crítica, incluso polémica, poco reverenciosa en sus formulaciones, pero pertinente a menudo en las preguntas que formula, aunque no siempre convincente en las respuestas, hay que reconocerlo. Entre lo empalagoso y ya más que sabido de la primera y lo frustrante de la segunda, más vale no escoger. Pero sí se puede lamentar que la ingente producción editorial relativa al emperador y a la España imperial puesta en el mercado desde hace poco más de quince años reserve tan pocas buenas sorpresas, fuera de un puñado de estudios entre los que destacaremos los de Giuseppe Galasso.

Una de las problemáticas que con más urgencia necesitaba una revisión era la del europeísmo del emperador o, mejor dicho, la de la legitimidad de un enfoque de la acción política de Carlos V que reivindicara su figura como la inspiradora de nuestra Europa unida de los tratados actuales. Hay que precisar de antemano que lo que muchos de los autores escribían al respecto allá por el año 2000, revisando lo que se había afirmado medio siglo antes a la luz de lo que se suponía iba a ser la nueva Europa comunitaria del siglo XXI, hoy en día, en el año 2015, probablemente no se enfocaría ya de la misma manera, ahora que la crisis de 2008 ha dejado su estela de desgracias y afloran por doquier movimientos de recelo y escepticismo en relación con esa bonita Europa que se supone soñó el emperador. Este aserto no es intempestivo ni queda fuera de propósito. Está claro que en buena parte de lo escrito en torno a las conmemoraciones del año 2000 ha influido poderosamente

el contexto europeo del momento y, por consiguiente, hoy, en otro contexto de acusada morosidad europea, no es de extrañar que la visión de España en el imperio carolino se cargue, a su vez, de matices cuando menos dubitativos. Pero pasemos a examinar ese europeísmo imperial que, en su dinámica, habría abierto a España las puertas de una Europa a la que todavía no pertenecía enteramente.

En el aviso que prologa la traducción al francés de la *Histoire de Charles-Quint,* de William Robertson, el traductor, Jean-Baptiste Suard, considera que «el reinado de Carlos V es, sin duda alguna, la época más importante de la historia de Europa desde la destrucción de la república romana»[1]. Esta afirmación, repercutida desde entonces en numerosos estudios y manuales, tiempo ha que se ha transformado en un tópico de la historiografía europea, por lo menos hasta mediados del pasado siglo XX, momento en el que se asiste a un verdadero examen crítico de aquella vocación, natural por así decir, que hubiera tenido Carlos de Gante o de Habsburgo para encarnar la idea de la Europa política. Esa imagen fuerte del gran líder europeo, blandida cual estandarte de un destino colectivo sellado ya en los albores de la modernidad, perdió hace más de medio siglo su carácter de evidencia indiscutible pero no por ello ha dejado de ser reivindicada entre los numerosos defensores de la figura del César europeo. Es indiscutible, en efecto, la permanencia de aquella imagen del último emperador ungido por el papa, del único emperador de dos mundos, aunque —y ello no tiene por qué extrañarnos— reactualizada a la luz de la nueva coyuntura europea que es la nuestra, una luz, hay que decirlo, cada día más próxima a ser devorada por las sombras, como acabamos de apuntar.

¿Puede verse en Carlos V un modelo para esta nueva Europa que está forjándose hoy?

El emperador no empleó nunca el término «Europa», pues en su época era la idea de «cristiandad» la que prevalecía. No obstante, está claro que la extensión de los dominios europeos de los Habsburgo, la voluntad de Carlos de salvaguardar la unidad de la cristiandad y la necesidad de recurrir a símbolos heroicos susceptibles de generar consenso, todo ello hace del nieto de Maximiliano y de los Reyes Católicos un candidato ideal para el papel de figura tutelar del impulso comunitario actual. En 1967, el mismo año del tratado europeo de fusión, el archiduque de Austria Otto de Habsbugo reivindicaba la figura del antepasado familiar en cuanto cifra de los valores que la naciente Europa debía encarnar:

> Ahora que el ideal de cruzada no es de actualidad bajo su forma antigua, la tradición de la caballería borgoñona, que halló su más hermosa expresión en la orden del Toisón de Oro, no ha perdido nada de su importancia. A la sinrazón de una guerra nuclear, que no impediremos simplemente equilibrando las fuerzas de destrucción de ambos lados del telón de acero, solo puede oponerse de forma efectiva un contrapeso espiritual y moral, la conciencia de los límites que la fe y la caridad imponen a la expansión de la civilización mecánica y materialista.
>
> Carlos V encarnó esos valores[2].

Ya a principios del siglo XX fue utilizada en ese sentido la figura del emperador. En ella se quiso hallar una prueba de que era posible realizar la unión entre Estados muy dispares, separados tanto por la geografía como por historias encontradas. Yendo más lejos todavía, ciertos historiadores, pertenecientes todos a la corriente conservadora, no vacilaron en hacer del emperador la encarnación misma de los valores espirituales fundamentales que, bien mirado, siempre habían sido los que habían otorgado a los distintos países europeos sus vínculos, por tenues que fueran; su aire de familia, por facticio que pareciera a veces; su comunidad de destino, contra viento y marea. Tal es la postura defendida por el inglés D. B. Wyndham-Lewis, autor de un estudio publicado poco después de convertirse al catolicismo, en 1932 —la fecha no es indiferente—, en el que vaticinaba que tan solo una vuelta al catolicismo podía salvar a Europa. Bajo la pluma de este ensayista, Carlos V se transformaba en el héroe

solitario que lucha por la unidad, que se rebela contra las fuerzas disgregadoras del protestantismo[3]. La fuerza del Habsburgo, clamaba nuestro inspirado neófito, estribó en su empeño por defender el catolicismo. Así es como logró encarnar el orden y aquel pasado agrario que había preservado a la civilización occidental de la barbarie. Esos mismos valores eran los que ahora tenían que salvar a Europa de la autodestrucción, del materialismo, del comunismo y del islam. La hiperbólica mitificación del emperador que ofrecía este ensayo dejó escépticos a casi todos los historiadores, que juzgaron el libro con severidad. Pero poco tiempo después, en ciertos ambientes españoles no faltaron voces que, alentadas por la victoria de Franco, se apropiaron de esa argumentación con el fin de hacer de Carlos V el símbolo de una idea imperial que venía a identificarse con la de la hispanidad a partir del momento en que ambas se reconocían en la misma defensa de la catolicidad y de la tradición. Tal es la línea de argumentación defendida por Juan Beneyto, quien hace de Carlos un «emperador hispánico», principalmente a causa de su lucha contra los reformados y el islam[4].

Por este motivo, en 1958, con ocasión de las manifestaciones que conmemoraron el cuarto centenario de la muerte del emperador, Peter Rassow llamó la atención sobre ese género de asimilaciones abusivas que motejó de «espejismos históricos». Preguntaba este discípulo de Brandi: «¿Quién podría desear erigir en líder ideal una personalidad que ha fracasado? El Carlos histórico no puede servir de proa a ese navío que es el movimiento europeo»[5]. Del mismo modo, durante otro gran encuentro científico organizado en París por el Centre National de la Recherche Scientifique entre el 30 de septiembre y el 3 de octubre de 1958, Jaime Vicens Vives, con argumentos convincentes, puso en duda la idea de unidad del imperio. La única fuerza capaz de impulsar acciones concertadas en aquella

Europa de los albores de la modernidad fue sin duda la que encarnaban las grandes compañías bancarias internacionales. «Tal vez —se pregunta Vicens Vives—, la unidad de acción deba de buscarse en las bases económicas del imperio, en las finanzas internacionales de la época. Tal vez los grandes capitalistas del siglo XVI tuvieran una visión realmente práctica de la famosa *Respublica christiana*»[6].

Por esos mismos años es cuando Manuel Fernández Álvarez iba a retomar este planteamiento —que ya no dejaría desde entonces— y, atenuando la reivindicación agresivamente católica de sus predecesores, iba a forjar la figura de Carlos V en cuanto héroe en lucha contra las fuerzas adversas para preservar la unidad espiritual de Europa acosada por su enemigo exterior, el islam, y amenazada desde dentro por la Reforma. Con fuerza expone estas ideas a principios de los años 1970 en su *Corpus documental de Carlos V,* convencido de que «estamos en una época de superación de la tradicional historia económica y social para plantearnos otro tipo de historiografía: la sociedad y su héroe»[7]. Y el héroe en cuestión tiene mucho que decirnos en estos años en que se está forjando la Europa comunitaria «cuando le vemos luchar, año tras año, por mantener la Europa unida»[8]. Fernández Álvarez desarrolla estas ideas en su biografía del emperador publicada en 1976, cuyo título reza explícitamente *Carlos V: un hombre para Europa*[9]. En 1999, este mismo historiador sacó a la luz otra biografía del emperador, mucho más extensa que la anterior, en la que volvía sobre la dimensión europea de su protagonista, pero esta vez agrega un matiz importante al hablar del «sueño del emperador», sueño que define como «su noble esfuerzo por alcanzar una Europa unida»[10]. Y esta forma de ideal unitario, políticamente irrealizable, es la que otorga al soberano un aura excepcional, una «grandeza épica». Este conserva hoy en día toda su actualidad ejemplar, ya que puede transmitirnos los valores

éticos susceptibles de guiar nuestra existencia, de tal suerte que Fernández Álvarez puede concluir: «Es el hombre para la Europa del año 2000»[11]. Pero tal propuesta modélica actualizada implica que nuestro historiador retoque fundamentalmente sus anteriores aseveraciones. Ahora, considera que el emperador se equivocó al mostrarse tan intransigente con los protestantes, cuando en los años 70 subrayaba, y con razón, que la fiera intolerancia de Carlos V en materia de religión constituía el fundamento de su combate por la unidad espiritual de Europa. Ahora son «las virtudes caballerescas del emperador, su sentido ético de la existencia» los que vienen a recubrir y como a enmascarar, para relegarlo al olvido, el fanatismo del Habsburgo bien presente no obstante aún *in articulo mortis,* por decirlo así, en sus últimas cartas escritas desde Yuste condenando los focos de protestantes descubiertos en Sevilla y en Valladolid.

Ello no impide que el influjo que ejercieron sobre el emperador los ideales caballerescos del Toisón de Oro sea una realidad ya comentada desde antaño por cuantos estudiosos repararon en la notable elevación de las concepciones morales del personaje. Desplazando el acento sobre este particular, se le otorga al soberano una dimensión espiritual excepcional a la vez que exenta de cualquier partidismo. Así es como, al poner de relieve la legítima negativa de ceder ante los asaltos del enemigo infiel, el glorioso adversario del islam presenta su mejor cara, quedando oculta la otra más sombría, la del partidario de la Inquisición e implacable defensor del catolicismo romano. Esta visión contrastada de las cosas sitúa la defensa intolerante de la ortodoxia romana, en cuanto fundamento de la unidad europea, en el centro del pensamiento de Carlos V. Pero, entonces, si se sigue por ese camino, habrá que mirar de frente la realidad hispánica y situar en la época de Carlos V el arranque de lo que Pierre Vilar llamaba «el anacronismo español». La expulsión de los judíos (1492) y de los moriscos (1609), el rechazo de

cualquier mezcla con las «razas impuras» —principio de la limpieza de sangre y de la obsesión por la mancha o mácula—, así como la implacable caza de los protestantes de mediados del siglo y la asunción por parte del Santo Oficio de la nueva misión de garante de la disciplina católica, todo esto muestra claramente que fue el criterio religioso el que prevaleció siempre a la hora de definir la identidad nacional hispana. Y siguiendo con los ojos puestos en España, donde, a medida que se iban imponiendo el espíritu de intolerancia y el fanatismo de la certidumbre teológica, el país se iba alejando más de Europa, uno se pregunta qué hizo Carlos V para amarrar su supuesta patria de predilección a esa Europa y, por consiguiente, dónde está el supuesto europeísmo de un gobernante que cifraba todo su empeño en defender los valores que precisamente se presentaban como más anacrónicos.

Así, tomando en cuenta estas paradojas imperiales, Alfred Kohler llama la atención sobre el peligro inherente a la búsqueda de modelos del pasado para los tiempos presentes o futuros. Volviendo a las ideas de Rassow, A. Kohler expone que tomar a Carlos V por modelo para la unidad europea no puede sino generar confusión, a causa, principalmente, de la gran distancia temporal que separa nuestra época de la suya y que hace poco compatibles los valores del primer siglo XVI y los de los europeos de hoy. Las directrices de la acción de Carlos V, la rivalidad con Francia, el rechazo de la independencia de los dominios nacionales del imperio, la unidad religiosa como instrumento de control político nos son completamente extrañas y en ningún caso podrían ser las nuestras.

Entonces, ¿por qué se empeñaron a toda costa los españoles de los años finales del siglo XX en reconocerse en la figura del emperador católico? ¿Qué es lo que motivó tan fuerte proyección, hasta el punto de que España, en 1989, acuñó una

medalla del ecu donde se reproducía la imagen del emperador vencedor en Mühlberg, tomada del famoso lienzo de Tiziano, y otra de diez ecus con las Columnas de Hércules y el lema cesáreo *Plus ultra?* Las razones pueden ser buscadas en dos direcciones:

— La proyección en un pasado glorioso en unos tiempos que lo son menos.

— La permanencia de un viejo complejo de inferioridad, muy difícil de de- sarraigar, vinculado a la idea según la cual España nunca había pertenecido totalmente a Europa. Y sabido es que para toda una tradición historiográfica española, «Carlos V fue quien dio a España una dimensión europea»[12].

Pero esta dimensión europea, ¿en qué estriba? Si la dimensión europea que dio Carlos V a España se limitó a financiar sus campañas militares y a llevar los tercios españoles de punta a punta del continente, no es suficiente, por muy conmovedores y gratificantes que sean la defensa del castellano por parte del emperador en Roma en 1536 o su deseo de ir a morir a un lugar apartado de Extremadura. ¿En qué factores constructivos, positivos, que permitan avanzar por el camino del racionalismo, la libertad, la tolerancia, estriba ese europeísmo que el emperador legó a España? Porque esta, como escribe Pierre Chaunu en páginas tan inspiradas como discutibles en su globalidad, pero que contienen un fondo de verdad, se despliega y se repliega. La «España de los rechazos»[13] se abre al mundo, conquista América, marcha a Italia y a Flandes, estudia en París, en Lovaina, en Bolonia, pero esa expansión conlleva paradójicamente una cerrazón interior, como si el país, que acaba de expulsar fuera de sí las fronteras de religión con la conclusión de la Reconquista, se apresurara en reconstruir nuevas fronteras interiores entre los limpios o puros y los

impuros o manchados, los herejes y los buenos católicos, los españoles y los que no lo son, en busca de una identidad vacilante, de certidumbres que se escapan.

Hoy en día este complejo al que aludía María José Rodríguez-Salgado ha quedado descartado por completo. Es más, ahora se insiste en la integración europea de los reinos españoles antes de que la aventura imperial viniera a imprimir un rumbo extraño a la trayectoria peninsular, integración previa que es la que volvió posible la llegada de Carlos de Gante a la Península Ibérica. Mucho antes de 1516, año de la proclamación, en Bruselas, de Carlos de Gante como rey de España, el país gobernado por los Reyes Católicos es europeo. Lo es por su expansión italiana; por sus alianzas matrimoniales con Francia, con Inglaterra, los Países Bajos, Portugal y Borgoña; lo es por sus redes comerciales que la relacionan, entre otros países, con Austria, con Alemania, con Flandes e Italia. Conviene, por lo tanto, adoptar un punto de vista distinto para enfocar el fenómeno europeo a principios del Quinientos y la implicación de España en él. Europa no es una noción nacida de la acción de Carlos V ni el producto de su fracaso, si es que hubo tal fracaso, pues nadie puede afirmar a ciencia cierta que Carlos V pretendía alcanzar la dominación universal. La idea de unión de la cristiandad es lo que se hundió entonces, pero Europa era otra cosa, algo más antiguo y plural, cuyo itinerario histórico ha sido bien analizado por Lucien Febvre en sus clases del Collège de France de 1944-1945, y, en la misma época, movido por preocupaciones similares, por Federico Chabod en sus clases de la Universidad de Milán en 1943-1944, estando la ciudad ocupada por las tropas nazis y los milicianos fascistas, luego en la Universidad de Roma en 1947-1948 y en 1958-1959.

Dentro de la perspectiva hispánica, que es la de este libro, nos ha parecido interesante exponer la evolución particular del

país entre la llegada del joven Carlos de Gante en 1517 y el retorno definitivo a la península de Felipe II en 1559. Grandes tensiones operan durante esos cuarenta años largos, entre apertura y cierre, entre el deseo de reformas y el inmovilismo, la confianza y el pesimismo. No obstante, el diseño general es bien conocido: una vez superada la crisis del establecimiento del régimen, los principios del reinado de Carlos fueron prometedores, llevados por un fuerte crecimiento demográfico y económico, por el descubrimiento del Nuevo Mundo, por la pujanza de las nuevas ideas y lo fecundo de los debates en torno a los grandes temas de la modernidad. Después las cosas cambiaron notablemente. Después, es decir, a partir de los años 1540.

El presente libro no es un manual y, menos todavía, un repaso exhaustivo de cuantos temas de interés ofrece el fundamental reinado de Carlos V, desde la demografía hasta la colonización de América, desde la evolución religiosa hasta las nuevas formas de expresión artística. Pero tampoco pretendemos ofrecer una monografía estrecha sobre un aspecto determinado con pretensiones eruditas particulares. Nuestro texto está construido como un díptico porque se estructura según dos problemáticas o laderas que, si parecen oponerse, en realidad se complementan. Primero presentamos la empresa imperial, con la puesta en perspectiva política y cronística necesaria para dar un mínimo de inteligibilidad a los distintos cauces por los que se vertió la acción de Carlos V, tan múltiple, tan enrevesada. En la segunda parte pasamos a examinar ciertas facetas de la España carolina, enfocadas esta vez desde la problemática de la identidad y la exclusión, pensando en que si bien la historiografía ha sido muy prolija en desmenuzar todo lo que España hizo por el emperador, pocos han querido preguntarse qué es lo que el emperador hizo por España. Como se verá, nuestra respuesta es —sin ironía— que entre la España de los

Reyes Católicos y la de la famosa hegemonía española de Felipe II, la España imperial trae la consolidación del Santo Oficio, el rechazo de la Reforma, la estigmatización de las minorías y la limpieza de sangre, la incapacidad de enfrentarse al problema de la pauperización creciente de la sociedad. También es cierto que, durante aquel medio siglo de expansión, muchas más cosas se dieron en la sociedad española, más bellas, más gloriosas, más consensuales. Pero creemos que no revisten el mismo carácter ni iluminan con tanta pertinencia el proceso histórico por el que atraviesa la España clásica y, sobre todo, no implican de forma tan directa la decisión política, la responsabilidad de los gobernantes —en el caso presente, de Carlos V.

Se nos va a decir que, una vez más, como tantos autores propensos a cargar las tintas, proponemos una variación tenebrosa sobre el tema de las dos Españas. No es así. Nuestra España imperial es una. La segunda parte del libro se esfuerza tan solo en declinar sin demasiado tremendismo algunos de los ingredientes en función de los cuales se forjó tal unidad, algunas de las opciones, de las realidades sociales que configuran, que vertebran, que constituyen, en definitiva, cierta sustancia hispana, distinta de la de los demás países europeos, la que hace que las cosas fueran así y no de otra manera, pero siempre dentro de una perspectiva alejada de toda instrumentalización ideológica, como lo sería un enfoque del estilo del de «las dos Españas».

---

1 William Robertson, *Histoire de Charles-Quint,* París, Didier, 1844, vol. I, pág. XIII [ed. española: *Historia del reinado del emperador Carlos V,* Madrid, Imprenta de I. Sancha, 1821 (1.ª ed. inglesa, 1769)]. Traducido del francés por nosotros.

2 Otto Habsburg, *Charles Quint,* París, Hachette, 1967, pág. 345. Traducido del francés por nosotros.

3 Dominic Bevan Wyndham-Lewis, *Emperor of the West: A Study of Charles the Fifth,* Londres, Eyre and Spottiswoode, 1932 [ed. española: *Carlos de Europa, emperador de Occidente,* Madrid, Espasa-Calpe, 1934].

4 Juan Beneyto, *España y el problema de Europa,* Buenos Aires, Espasa-Calpe Argentina, 1957, pág. 127. Este libro se escribió en España en 1948.

5 Comunicación en alemán en el congreso de Colonia de noviembre de 1958, citado por Alfred Kohler, *Carlos V, 1500-1558: una biografía,* Madrid, Marcial Pons, 2000, pág. 397.

6 Jaime Vicens Vives, «Imperio y administración en tiempo de Carlos V», en *Charles Quint et son temps,* París, CNRS, 1959, pág. 19.

7 Manuel Fernández Álvarez (ed.), *Corpus documental de Carlos V,* vol. I: *1516-1539,* Salamanca, Universidad de Salamanca, 1973, pág. 16.

8 *Ibíd.*

9 M. Fernández Álvarez, *Carlos V: un hombre para Europa,* Madrid, Cultura Hispánica, 1976; reeditado posteriormente por Espasa-Calpe.

10 M. Fernández Álvarez, *Carlos V, el César y el hombre,* Madrid, Espasa-Calpe, 1999, pág. 43.

11 *Ibíd.,* últimas palabras del epílogo, pág. 853.

12 Citado por María José Rodríguez Salgado, *La Aventura de la Historia,* enero de 2000.

13 Pierre Chaunu, *L'Espagne de Charles Quint,* París, SEDES-CDU, 1973, tomo 2, pág. 465.

Primera parte

España en la empresa imperial de Carlos V

Capítulo I

España en Europa: la herencia carolina

En los albores del siglo xvi, los grandes centros de la cultura y el humanismo renacentistas se hallaban en Italia y en los Países Bajos. En el transcurso del reinado de los Reyes Católicos, las relaciones entre ambos territorios y la Península Ibérica, que ya existían desde tiempo atrás, iban a incrementarse de manera notable hasta desembocar en la consolidación duradera de auténticos vínculos, de naturaleza muy variada, llamados a determinar para largo tiempo el derrotero histórico de la monarquía española. Las tres condiciones principales que permitieron tal desarrollo fueron, primero, la penetración en Italia de la Corona de Aragón ya desde tiempos de Alfonso el Magnánimo (1396-1458) y concluida por un despliegue militar altamente eficiente y nunca visto hasta entonces; en segundo lugar, el desarrollo de los vínculos económicos entre Castilla y Flandes, con el comercio lanero como fundamento; por fin, la política matrimonial de los Reyes Católicos, que podríamos calificar de «agresiva» o, por lo menos, de fuertemente motivada por una estrategia inequívoca de proyección internacional. Semejante despliegue surtiría no pocos efectos, entre los cuales destacaremos los culturales: el castellano se iba a transformar en una lengua diplomática y de cultura en Italia, en varios territorios europeos y en toda la Península Ibérica, incluido el vecino —y rival de Castilla— reino de Portugal. Humanistas, artistas italianos, borgoñones, flamencos o alemanes viajarían a España atraídos por el rápido desarrollo de las universidades, así como por la creciente demanda artística, tanto religiosa como civil. A la inversa, no pocos artistas españoles, principalmente

jóvenes, saldrían en dirección a los grandes centros italianos de propagación del nuevo lenguaje artístico, donde perfeccionarían su formación antes de retornar a la península. Del mismo modo, soldados y hombres de letras, juristas y clérigos, toda una población de muy variada índole iba a entrar en contacto no solo con la bella y opulenta Italia y sus novedades, sino también con la espiritualidad del norte y sus gozosas resonancias. Ese amplio movimiento de vaivén, esos múltiples contactos estaban impregnando la península de esos nuevos fermentos intelectuales y artísticos portadores de la modernidad, precisamente en el momento en que una serie de nuevas conquistas, fruto de una política decididamente expansionista, estaban forjando las bases sobre las que se iba a cimentar el nuevo imperio hispánico, católico y colonial. En el ocaso de la Edad Media, los reinos españoles, lanzados a su construcción estatal, nacional e identitaria, optaron por su pertenencia al concierto de las naciones cristianas, si es que se puede hablar de concierto, más que de desconcierto, pero el hecho es ese: una vez Granada conquistada, la línea de demarcación entre islam y cristiandad tenazmente edificada y rechazada al otro lado del mar interior, los Reyes Católicos aspiran a más Europa, más cristiandad y una mayor área de influencia. Fernando tiene los ojos puestos en Italia y en Flandes. La emergencia de una nueva potencia más que medianamente agresiva no iba a pasar desapercibida entre los Estados europeos.

Los Estados europeos a finales del siglo xv y principios del xvi

Europa, ya se sabe, no es, al iniciarse los Tiempos Modernos, sino una realidad geográfica, tal como la fijaron en sus características físicas los geógrafos de la Antigüedad. No obstante, existía una Europa política a finales del siglo xv que se

presentaba como un conglomerado de Estados y territorios diferentes, tanto por su historia y su lengua, como por sus instituciones y sus aspiraciones. Estos iban recorriendo, según ritmos distintos y objetivos particulares, itinerarios en apariencia divergentes. Lo que unía tal conjunto era la pertenencia a una comunidad de creencias, el estar integrados en lo que se llamaba la cristiandad, noción de contenido eminentemente espiritual a la vez que cultural. En efecto, las universidades que cubrían toda la extensión europea, desde Oxford hasta Cracovia, desde Upsala hasta Salamanca, transmitían, con el latín como lengua de cultura común, los mismos conocimientos y los mismos valores. Pero, en profundidad, de forma poco perceptible, casi inmóvil, movimientos se gestaban entonces que iban a generar cambios considerables e irreversibles dentro de aquella cristiandad medieval fijada para siempre en un esquema que la realidad estaba desmintiendo. Por eso importa saber qué es lo que se dice cuando se alude a Europa en 1492, en el momento en que moría Lorenzo de Médicis, subía al trono de San Pedro Alejandro Borgia, caía el reino musulmán de Granada y Erasmo era ordenado sacerdote.

Las fronteras orientales de Europa no eran sino un espacio movedizo mal definido, con los territorios de Moscovia semibárbaros más allá de Novgorod y de las «Ucranias» polacas. Estas zonas, dependientes de las Iglesias ortodoxas, se consideraban a menudo como asiáticas. Del mismo modo, en la parte sur, las grandes extensiones de estepas, las orillas del Mar Negro y los países del Ural pertenecían todavía a Asia. Los turcos osmanlís —de la Casa de Osmán, de donde deriva la palabra otomano— habían ocupado toda esta zona, penetrando en la península balcánica hasta Grecia, Macedonia y el Adriático. La frontera política y religiosa se situaba entonces a lo largo de este mar, con Ragusa, Espoleto y la península de Istria, que eran las posesiones venecianas de la costa dálmata, como

puntos más avanzados, aunque más allá todavía quedaban unas cuantas islas[1]. Venecia se hallaba situada, en efecto, en la misma frontera entre las dos Europas, la occidental, católica y romana, y la oriental, musulmana, dos vastos territorios donde iban a emerger los dos grandes potentados llamados a dominar la historia de la primera mitad del siglo XVI, Carlos V y Solimán, que fatalmente se tenían que enfrentar. La dinámica expansionista del Imperio otomano le llevó a ocupar amplios sectores de lo que se solía llmar la cristiandad, haciendo retroceder sus fronteras hacia el oeste, lo que no quitaba que se situara dentro de los límites geográficos de Europa. Esta nueva situación no podía sino generar cierta turbación, cierto malestar a la hora de definir ambos téminos, Europa y cristiandad, que no podían coincidir si se aplicaba el criterio religioso, lo que, obviamente, otorgaba a la noción de Europa una capacidad integradora superior a partir del momento en que se apartaban las consideraciones confesionales.

Otro fenómeno se estaba produciendo en el mismo momento que, a su vez, iba a modificar sustancialmente la percepción de la cristiandad en relación con la idea de Europa. Se trata de la sustitución de las antiguas sociedades feudales por otras organizaciones políticas que llamaremos Estados. Estos, casi todos monarquías hereditarias, iban a emprender rápidamente una evolución característica de los Tiempos Modernos hacia el absolutismo, es decir, hacia construcciones fundadas sobre la noción romana de soberanía, la cual se ejerce en espacios que se pueden calificar de nacionales o protonacionales, en los que se opera una creciente centralización administrativa, una paulatina desaparición de los particularismos internos, una integración económica del conjunto y un cierre hacia el exterior.

Esta visión, aunque no sea falsa en su gran generalidad,

estriba en la consideración de la temprana evolución de la monarquía francesa hacia ese modelo de Estado, pero dista mucho de ser generalizable. Francia sí que ha logrado a finales del siglo XV alcanzar un nivel muy avanzado en esa evolución, pero no ocurre así en los demás países. A pesar de que, efectivamente, existiera una tendencia general a la aparición de monarquías centralizadas, no se verifica ningún sincronismo en la evolución de los distintos Estados entre finales del siglo XV y mediados del siglo XVI, que es la época que nos interesa, e incluso más allá. La famosa Europa absolutista que describen los manuales es la del siglo XVII, no la de Carlos V. En la época del Renacimieno, fuerzas del pasado subsisten todavía en no pocos casos, tradiciones particularistas luchan por mantenerse, igual que formas de gobierno y concepciones políticas que, por haber tenido su hora de gloria, se resisten a desaparecer. Estas resistencias desempeñarían un papel fundamental en la lucha que iba a enfrentar a los grandes Estados por la dominación de Italia.

El tercer fenómeno que marca el advenimiento de los Tiempos Modernos en Europa es el final de una larga serie de disturbios y guerras civiles, preludio de una época de crecimiento y expansión: fin de la Guerra de los Cien Años (1453), unión de Castilla y Aragón (1469), equilibrio —precarísimo— entre los grandes Estados italianos en la Paz de Lodi (1454), atenuación de las tensiones en el Báltico, fin de la guerra civil inglesa (1485).

El Estado flamenco-borgoñón

A mediados del siglo XV, el ducado de Borgoña estaba a punto de convertirse en el gran ducado de Occidente situado en la línea de comunicaciones entre el Mar del Norte e Italia. Pero

la batalla de Nancy (5 de enero de 1577) entre el duque de Lorena, René II, y el de Borgoña, Carlos el Temerario, con la muerte de este en la contienda, llevaron las cosas por otros derroteros. Tras la derrota, el rey de Francia, Luis XI, se apropió de buena parte de los estados borgoñones, del ducado y el condado de Borgoña, de Artois, de Picardía y Flandes, desposeyendo a la heredera María de Borgoña, hija del Temerario. Esta contrajo entonces matrimonio con Maximiliano de Habsburgo —el hijo del emperador Federico III—, unión que iba a tener inmensas repercusiones sobre la política europea. En 1483, gracias a la energía que puso Maximiliano en defender el patrimonio de su esposa, recuperaron los condados de Flandes, de Hainaut y de Artois, mientras que el estatuto del Franco Condado y del Charolais quedaba indeciso. Pero el ducado de Borgoña y Picardía permanecerían en poder de Francia, lo que originó un litigio en torno a los derechos de los franceses sobre los bienes de María de Borgoña, llamado a durar. El hijo de Maximiliano y de María, Felipe el Hermoso, casado con Juana de Castilla, tendría por heredero a Carlos V, quien, por consiguiente, heredaría también esta problemática. En 1493, Maximiliano recuperó los condados de Borgoña, o Franco Condado, y de Charolais. Así se constituyó lo que sería la herencia borgoñona de Carlos V, cuyo centro era lo que se llamaba los Países Bajos. Se trata de provincias de gran riqueza integradas por poderosas democracias y pobladas por artesanos, marineros y comerciantes —Brabante, Flandes, Holanda, Celanda, Namur y Hainaut— que acaban de salir de una época de graves disturbios que ha durado cuatro años, en los que se han enfrentado las libertades municipales y el poder del príncipe. La capitulación de Gante, en julio de 1492, puso fin al episodio en favor de este último. Si Maximiliano logró pacificar aquellas provincias, fue gracias a su espectacular despegue económico y comercial, totalmente incompatible con

la multiplicidad de franquicias, privilegios, monopolios y fronteras que las distintas burguesías urbanas querían mantener a toda costa.

Este estado flamenco-borgoñón estará en el centro de la problemática carolina. Por muy alejado que parezca de los principales teatros de operaciones del César, en realidad no fue así. Carlos era un príncipe borgoñón y, entre todos sus proyectos, el más fundamental para él era reconstruir el Estado de su bisabuelo el Temerario, por lo menos hasta 1529, momento a partir del cual se hizo patente que la recuperación del ducado de Borgoña era imposible.

La Casa de Austria y el Sacro Imperio

La Casa de Austria, tal como va a existir durante siglos, la crea Maximiliano, el hijo de Federico III, a quien sucede en 1493 a la cabeza del ducado de Austria y que había sido elegido Rey de Romanos en 1486. Es él quien logra unir bajo un solo gobierno los territorios que los Habsburgo poseían o habían conquistado desde el siglo XIII: Austria, los países de donde venían la sal y los metales —el cobre, sobre todo— y que controlaban las rutas entre Venecia y los territorios que se designaban como «las Altas Alemanias», es decir, el Tirol, Estiria, Carniola y la Salzkammergut. Este era el núcleo —los «Estados hereditarios» habsburgueses— a partir del cual Maximiliano iba a desarrollar su estrategia hegemónica. Tras unificar los Estados hereditarios, va a intentar transformar el Imperio en una monarquía.

Maximiliano fue un brillante adepto del lema austríaco «Bella gerant alii, tu felix Austria, nube» —«Que otros hagan guerras, tú, feliz Austria, cásate». Casó con María de Borgoña (1577), unión que permite que su hijo herede también las

posesiones de Carlos el Temerario, como acabamos de mencionar. Una vez viudo (1482), se vuelve a casar —por procuración— con Ana de Bretaña, la heredera del importante ducado, el 19 de diciembre de 1490, pero Carlos VIII de Francia hizo anular el matrimonio y se casó él con la codiciada heredera, la cual, tras la muerte de este, se volvería a casar con el primo del difunto, Luis XII. Maximiliano contrajo entonces segundas nupcias en 1494 con Blanca-María Sforza, sobrina de Ludovico el Moro, quien esperaba así el apoyo del emperador para hacerse duque de Milán y asentar su dominación sobre el norte de Italia. La unión quedó sin descendencia pero permitió establecer un importante vínculo con Italia, que adquirió toda su dimensión con la oposición de Maximiliano a las pretensiones francesas sobre el reino de Nápoles y su entrada en la liga de Venecia (1495). Por fin, gracias a otro matrimonio, el de su hijo Felipe el Hermoso con Juana de Castilla en 1496, se abría la posibilidad de que subiera un día al trono de España, como ocurriría efectivamente, pues en 1497 fallecía el heredero de Isabel y Fernando, el príncipe don Juan, que estaba casado con la hermana de Felipe el Hermoso, Margarita de Austria.

Pero Maximiliano no lograría llevar a cabo su proyecto de unificación del Imperio germánico. Sobre la inmensa extensión de territorios muy dispares, la esfera de acción del Imperio se ha ido estrechando con el tiempo. Los Países Bajos de la Casa de Borgoña, el Franco Condado, el ducado de Saboya, los cantones suizos, Bohemia, los Estados italianos del norte que están teóricamente dentro del Imperio, en realidad, lo ignoran. Lo mismo ocurre con las regiones septentrionales, aunque la creación del ducado de Slesvig-Holstein en 1494 ha hecho del rey de Dinamarca un feudatario del Imperio. Los caballeros Teutónicos han tenido que abandonar la Prusia occidental al rey de Polonia. Finalmente, Bohemia, desde las guerras husitas (1420-1434), se ha transfomado en una nación eslava que

vuelve las espaldas al germanismo e incluso a la idea de Imperio. Solo quedaba el núcleo alemán, las tierras propiamente alemanas, que se llaman precisamente «las Alemanias» porque no presentan ninguna unidad. Aunque tienen un rey, es un rey electo, sin dominio real vinculado a la Corona, que tan solo percibe los pechos o pechas feudales tradicionales y, a título excepcional, las sumas que le concede la Dieta para desplazarse hasta Italia para recibir su corona de emperador o para hacer la guerra cuando está en peligro la integridad del Imperio. En realidad, el emperador tenía que pagar los gastos del Imperio con sus propias rentas. La otra autoridad central era la Dieta o *Reichstag*. Se trata de una asamblea típicamente medieval, sin derechos definidos con precisión, sin un calendario regular de reuniones, muy poco eficaz.

La Alemania de la primera modernidad se hallaba en un estado de anarquía total, a causa de la debilidad del poder central, que se mostraba incapaz de hacer que cesaran las guerras privadas. Esto conducía ciudades y señores a concluir acuerdos de paz territorial, lo que no impedía que los numerosos caballeros y pequeños nobles bandoleros amenazasen sin cesar las rutas comerciales, quemasen las aldeas, aterrorizasen a la población. Hombres como Goetz de Berlichingen (1480-1562), por mucho que a Goethe le inspirara, en su visión prerromántica, la figura del rebelde de la mano de hierro, representan bien esa clase de caballeros de imperio, verdadera plaga en aquella sociedad desestructurada. Otro de aquellos caballeros bandoleros, asociado durante algún tiempo con el anterior, entrado en la leyenda por su crueldad, Franz de Sickingen, en guerra contra la ciudad de Worms, cometió tantas exacciones que obligó al emperador a convocar la cámara imperial para tomar decisiones drásticas. Sickingen acabó pasando al servicio del rey de Francia. El orden no reinaba sino en los territorios de los príncipes más poderosos y en las grandes

ciudades libres.

Maximiliano intentó generar una dinámica imperial con ese conjunto disparatado, esperando poner las fuerzas del imperio al servicio de su política personal, borgoñona e italiana. Las reformas se han vuelto indispensables. Hombres como el elector de Maguncia, Berthold de Henneberg, las impulsa con energía. Pero la tentativa por imponer una Constitución fracasó porque los caballeros no querían renunciar a sus libertades, que los situaban por encima de las leyes, porque las ciudades querían seguir con su política de ámbito local, y tampoco los príncipes y, menos aún, el emperador iban a renunciar a sus ambiciones dinásticas. Como escriben H. Hauser y A. Renaudet: «Si Maximiliano ha hecho que fracase la reforma constitucional, tampoco ha sabido realizar la unidad imperial; se ha conformado con crear definitivamente la fuerza austríaca. El Imperio no existe para él sino en tanto en cuanto necesita fondos»[2].

La monarquía francesa

Francia, la enemiga más constante, más tenaz de Carlos V y de la Casa de Austria, presenta un panorama exactamente inverso al del Imperio. La centralización está ya muy avanzada a finales del siglo XV, aunque todavía subsisten grandes feudos, empezando por el ducado de Bretaña, cuya titular, Ana, tuvo que casarse con dos reyes de Francia sucesivos, Carlos VIII y Enrique II, y su hija y única heredera, Claudia de Francia, con Francisco de Valois, para que por fin en 1532, el codiciado ducado viniera a formar parte del reino de Francia. El otro gran feudo es el de la Casa de Borbón, cuyos territorios se extienden por el centro de Francia. A principios del siglo XVI, los titulares son Susana de Borbón y su esposo Charles de Montpensier, el

futuro condestable. Al morir Susana en 1521, la madre del rey Francisco I, Luisa de Saboya, que es nieta del duque Juan I de Borbón, demanda a Montpensier ante el Parlamento de París en cuanto, alega, legítima heredera de los estados de la Casa. Se trata evidentemente de una maniobra del rey para desbancar al último gran potentado feudal cuya existencia le era insoportable. De este litigio vendrá la ruptura entre el condestable y Francisco I, que llevará al primero a pasarse al bando imperial, como veremos.

Las largas guerras contra los ingleses han generado en el país un temprano sentimiento nacional que otorga al pueblo francés cohesión y fuerza. Francia se ha afirmado como patria contra el enemigo, que será expulsado fuera de su territorio. Este sentimiento se aglutina en torno a la Casa de Valois y es generador de una gran lealtad. Los franceses se sienten orgullosos de su independencia, de su unidad y de su realeza. La divisa «Une foy, une loy, un roy» —una fe, una ley, un rey—, que por ser tripartita nada tiene que ver, en su funcionalidad como en su significado, con el famoso endecasílabo —«Un monarca, un imperio y una espada»— del soneto de Hernando de Acuña sobre Lepanto, plasma ese consenso fundamental. Atribuido al cabalista cristiano Guillaume Postel (1510-1581) —aparece en su tratado *La loy salique,* de 1552, en la página 68 de la edición de Lamy, París, 1780—, aunque este autor tan solo lo haya popularizado, el lema estaba inscrito en la fachada del ayuntamiento de París para significar esa unión.

Aunque todavía le quedase una amplia franja territorial por el este para ensancharse hasta llegar a sus límites actuales, Francia estaba bien poblada y conocía un período de prosperidad. El dinero de los impuestos entra sin dificultad y los banqueros italianos de Lyon ponen a disposición del monarca la tesorería necesaria para emprender costosas guerras. El rey tiene mercenarios y, sobre todo, dispone de una artillería, la mejor del

momento, que le va a asegurar no poca ventaja en las campañas que se avecinan.

El reino de Inglaterra

A finales del siglo XV, Inglaterra es un reino bastante menos poderoso que Francia. De modesta extensión, pues solo ocupa el centro y el sur de Gran Bretaña y el País de Gales —los vínculos con Irlanda son muy tenues—, está poco poblada y, aunque dispone de riquezas nada despreciables —la lana es la principal —, no puede compararse con Francia. No obstante, su evolución política es muy parecida a la de este último país. Aquí también se da un patriotismo precoz, también forjado a través de las luchas contra Francia. Ahora que ha perdido todos sus territorios normandos, angevinos y aquitanos y solo conserva Calais, se puede considerar que queda liberada del peso de Francia y, vuelta a su insularidad, se halla lista para emprender su construcción nacional. La Guerra de las Dos Rosas —que opuso las dos casas reales de Lancaster y York entre 1455 y 1485 — ha arruinado a la nobleza terrateniente. Ya no queda ningún potentado capaz de oponerse a la realeza y, menos todavía, de dominarla. El nuevo rey, Enrique VII, el primero de la dinastía Tudor, reúne en su persona los derechos de ambas casas. Llevado por una tradición monárquica antigua, su gobierno no conoció ninguna contestación popular, pero, no obstante, la nueva dinastía tardó en imponerse. Durante buena parte de su reinado, Enrique VII tuvo que enfrentarse a una serie de conspiraciones fomentadas desde Irlanda por el bando de los York, que contaban con el sostén de Margarita de York, viuda de Carlos el Temerario. El rey reprimió las intentonas con mano muy dura y así fue afianzando su poder. Su labor más interesante concernió al desarrollo de las instituciones

monárquicas. Apartó a la nobleza de entre sus consejeros para preferir a los letrados, introdujo a partidarios suyos en la Cámara de los Lores, transformada así en instrumento a su servicio. En cuanto a la de los Comunes, apoya al rey justo y pacificador. Un italiano escribía: «Desde el Conquistador, ningún rey ha gobernado más pacíficamente; con su gran sabiduría, todos lo temen por todas partes»[3]. Una nueva institución judicial creada en 1487, la Cámara Estrellada, desempeñó un papel relevante en la restauración del poder monárquico. Esta pequeña junta vigilaba a los oficiales de justicia, castigaba los actos de corrupción de alcaldes y ediles, reprimía las revueltas y las asambleas ilícitas. Podía prevalerse del apoyo de los Comunes, que aceptaron desentenderse de la persecución de los abusos tradicionales y dejarla en manos del rey por apego a la idea de orden y odio a los potentados locales y al bandolerismo.

En su política exterior, Enrique VII persigue un objetivo principal, que es evitar que los conspiradores encuentren apoyos fuera del reino. Se aproximó primero a Maximiliano y a los Reyes Católicos. Se implicó en la compleja cuestión de los excluidos de la sucesión de Bretaña y lanzó un ataque contra la ciudad de Boulogne en represalia por la ayuda que el rey de Francia prestaba al impostor Perkin Warbek, quien pretendía ser Ricardo de Shrewsbury, duque de York, y, por ende, aspiraba al trono inglés. Pero al considerar que el emperador y los españoles lo habían defendido mal, pasó a entenderse con el rey galo. Por el tratado de Etalpes (noviembre de 1492), Inglaterra renunciaba a sus reivindicaciones territoriales en el continente, y Francia se comprometió a no ayudar a los pretendientes al trono inglés, expulsó a Warbek y pagó cerca de 160.000 libras de indemnización. Por otra parte, el saldo de las deudas del ducado de Bretaña ascendió a cerca de 750.000 coronas de oro, que Francia aceptó pagar a razón de 50.000

coronas anuales, lo que significó un incremento considerable de la tesorería de Enrique VII. A cambio de una fuerte suma, obtuvo del emperador que no ayudara a los rebeldes.

Es interesante constatar que Enrique VII fue uno de los primeros reyes en percatarse de la importancia del reino de España recién unificado. En 1489, con el tratado de Medina del Campo, su hijo Arturo, heredero de la corona, debía contraer nupcias con la hija menor de los Reyes Católicos, Catalina, matrimonio que no se efectuó hasta noviembre de 1501. Cinco meses después, Arturo fallecía y la joven viuda se uniría con Enrique, hermano menor del difunto, el futuro Enrique VIII. Al subir este al trono, el país estaba pacificado, las finanzas restauradas, la nobleza bajo control. Una nueva era empezaba para Inglaterra, cuya vocación marítima iba a confirmarse muy pronto y a transformarse en el pilar más firme de la prosperidad del país, a expensas de los intereses de España, lo que conduciría, en época muy alejada de la que nos ocupa ahora, al sonado desastre de la Invencible armada.

Italia

Hemos dejado Italia para el final, la opulenta y codiciada Italia, dividida en demasiadas entidades para poder oponerse con éxito a las tentativas de las grandes potencias exteriores, Italia, tumba de los sueños imperiales franceses y que supo sonreír a Carlos V. En aquellos principios de la Edad Moderna, Italia lleva un adelanto considerable en relación con sus vecinos, adelanto en la vida económica, en sus formaciones sociales y sus organizaciones políticas, en su vida intelectual, en su libertad. Pero a pesar de esa civilización tan avanzada, Italia no ha sabido generar Estados fuertes y coherentes capaces de hacer que prosperen las artes de la paz. Esta será la famosa «tragedia

italiana», que va a marcar todo el Renacimiento.

Italia no existe en cuanto entidad política, es un mosaico de piezas cuyos contornos cambian sin cesar porque las rivalidades entre tantos pequeños Estados generan guerras incesantes que a menudo vienen a complicar movimientos internos, guerras civiles entre nobles y burgueses, entre pequeño pueblo y pueblo más opulento. Estas disensiones, que han venido a sustituir las tensiones clásicas entre güelfos y gibelinos, son sobremanera peligrosas porque entre uno u otro bando siempre hallan los invasores aliados a los que prometían ayuda pero que en realidad servían a sus intereses de conquista. Las ciudades, para hacer la guerra, recurren al sistema de la *condotta,* o alquiler de tropas que leva y manda un *condottiere,* personaje central de la vida política italiana, porque a lo que aspira el *condottiere,* que no se siente vinculado a la ciudad que lo emplea por ningún sentimiento patriótico ni cívico, es hacerse con un territorio particular o, mejor todavía, con el poder en las ciudades que en un principio debía defender. Así es como una serie de familias de oscuros orígenes emerge a la cabeza de las ciudades, los Bentivoglio en Bolonia, los Malatesta en Rímini, los Baglioni en Perugia, los Gonzaga en Mantua, los Este en Ferrara —pero estos ya en una época muy anterior—, los Sforza en Milán, por no mentar uno de los *condottieri* más geniales del final de siglo, César Borgia o Borja, quien, tras unificar la Romagna, casi logró erigirla en ducado hereditario. Si no por la guerra, por el dinero también se lograba llegar a dominar Estados. El caso más espectacular es el de los Médicis, banqueros que logran, con Cosme, Pedro y Lorenzo, un poder y un prestigio considerables. Pero, al mismo tiempo, por desastroso que pueda parecer ese sistema del príncipe tan bien descrito por Maquiavelo, ello no obsta para que esta Italia de los potentados, de los papas y de los cardenales, cuyas cortes vivían en un alarde permanente de refinamiento y de cultura, fuera la que protagonizase la gran

revolución del gusto y de la cultura y de los lenguajes artísticos que deslumbró a toda Europa, la cual se apresuró a adoptarla.

Al iniciarse el siglo XVI, en Italia se destacan cinco grandes Estados, muy distintos entre sí, que dominan el resto. Se trata de Venecia, del ducado de Milán, del de Toscana, de los Estados de la Iglesia y del reino de Nápoles. La Serenísima República de Venecia es el más potente, y una excepción, por su régimen político oligárquico-electivo, dentro de un conjunto de Estados que uno tras otro han acabado transformándose en principados. Venecia ha conquistado amplios territorios en la «tierra firme», sometiendo ciudades importantes como Verona, Brescia, Padua o Vicenza, pero su riqueza proviene de sus intensas relaciones comerciales con el sureste de Europa y, más allá, con las rutas orientales de la seda y las especias, lo que hace de ella un emporio anfibio, entre italiano y asiático. Esta situación condujo a la Serenísima a mantener buenas relaciones con el poder otomano, que podía obstaculizar grandemente su comercio, dada su posición estratégica en la desembocadura de las rutas venecianas, sin que tal frecuentación del infiel enemigo de la cristiandad por antonomasia le molestara lo más mínimo. Por su peso económico, Venecia pesaba sobre el resto de los Estados italianos. Sus posesiones de la tierra firme eran un obstáculo para la expansión tanto de los milaneses, al oeste, como del papa, al sur. Además, Nápoles le había cedido en 1456 cinco puertos en la Puglia que le permitían cerrar el acceso al Adriático. Los venecianos eran vistos por los demás italianos como una peligrosa potencia imperialista.

El ducado de Milán era el Estado mayor que había logrado crear el sistema de los *condottieri,* primero con los Visconti, hasta la muerte de Filippo Maria en 1447, luego con los Sforza, a partir de 1450. La familia de Orleans, legítima heredera, no logró imponer sus derechos sobre el territorio que pasó a los

Sforza. En 1492, rodeado de Estados rivales que temían su potencia militar, el ducado está en manos de Gian Galeazzo II Sforza, pero el que gobierna es su tío, Ludovico el Moro, hijo de Francisco I Sforza, el primer duque de la dinastía, que se había casado con la única hija legítima del último Visconti. Ludovico, ante la presión de los cantones suizos al norte y la de Venecia al este, firma una alianza defensiva con la Francia de Carlos VIII. Al morir Gian Galeazzo en 1494 en circunstancias misteriosas, su tío tomó las riendas del ducado, usurpándolo a los legítimos herederos, con el apoyo de Francia, a la que él había llamado, con lo que la historia le ha cargado una responsabilidad decisiva en las desgracias que iba a conocer Italia. Porque, una vez duque de Milán, temiendo el excesivo poder que podía adquirir Carlos VIII en Italia, se volvió contra él y entró en la liga antifrancesa de Venecia con los Estados Pontificios, la Corona de Aragón y el Sacro Imperio.

Fue desalojado de Milán en 1499 por Luis XII de Francia, hijo del duque de Orleans, que reclamaba los derechos sobre el Milanesado. En 1513, tras la derrota de los franceses, los suizos restablecieron en el trono al hijo de Ludovico, Massimiliano. Pero dos años después llegaría Francisco I, que se hizo con el ducado hasta la derrota de Pavía, como veremos.

El centro de la península lo ocupaban los Estados de la Iglesia, que las sucesivas campañas de César Borja habían aumentado considerablemente. Julio II se incautó de las conquistas de César para el dominio pontificio. Las veleidades secesionistas de los grandes barones, como los Savelli, los Orsini y los Colonna, se aplacaron y la violencia disminuyó notablemente. A partir de entonces, los papas, auténticos señores temporales de una especie de teocracia electiva, actuaron, si dejamos a un lado las consideraciones espirituales, a caballo entre dos exigencias, las que atañían al gobierno de la Santa Sede y las que implicaban los asuntos privados de la

familia a la que pertenecían y su clientela, siempre en tensión con los intereses de las demás grandes familias, representadas en la Curia por uno o dos cardenales. Este chancro purulento clavado en el centro de las carnes de la Iglesia debía acarrear no pocos conflictos y más de una catástrofe, entre las cuales figura el apocalíptico Saco de Roma, que veremos en el cuarto capítulo.

Todo el sur de Italia pertenecía al reino de Nápoles, único territorio cuyo soberano ostentaba el título de rey. Desde la muerte de Alfonso el Magnánimo en 1548, pertenecía a la rama bastarda de la Casa de Aragón. La rama legítima, es decir, los reyes de Aragón, había conservado Sicilia. Para ser coronado, el rey de Nápoles necesita la investidura del papa, pues el reino es vasallo de la Iglesia. La Casa de Anjou mantiene sus pretensiones sobre el territorio.

Entre los distintos Estados italianos, entre guerras, ligas y concordias, se acabará estableciendo un sistema de equilibrio que prefigura lo que serán las relaciones diplomáticas entre los Estados europeos del futuro. Pero, por lo pronto, durante ese paso de la Edad Media a la modernidad, las pulsiones hegemónicas de unos y la incapacidad de resistencia de otros, las guerras incesantes que no desembocan en la formación de ninguna entidad suficiente para traer la paz, hacen renacer la vieja idea gibelina según la cual bajaba de los Alpes el soberano pacificador, pero ahora se tratará de llamar a una potencia exterior para solucionar los problemas pendientes. Las tres potencias dominantes son Francia, España y el Estado habsburgués. Francia es la potencia más directamente implicada porque Carlos VIII reivindica los derechos de la Casa de Anjou sobre el reino de Nápoles contra los aragoneses y, más allá, soñaba con conquistar Constantinopla. Tras la muerte del rey Fernando I, Carlos VIII se proclama rey de Nápoles y de Jerusalén y penetra en Italia. Llega a Nápoles en 1495 pero al

final tiene que emprender la retirada y deja en la ciudad un ejército que capitulará en 1498 frente al Gran Capitán, Gonzalo Fernández de Córdoba. Su primo Luis XII le sucedió tras su muerte accidental, en 1598. Inmediatamente retomó la política italiana de su predecesor, agregando a las pretensiones de los Anjou sobre Nápoles las de los Orleans sobre Milán y protagonizando la segunda, la tercera y la cuarta guerra de Italia. Conquistó el Milanesado, adueñándose de buena parte del norte de Italia, pero lo perdió en 1501, y en 1507 perdería Nápoles. Por último, la derrota de Novara en 1513 pondría fin a sus ambiciones italianas, que serían resucitadas por su sucesor Francisco I desde su misma coronación en 1515, con la exitosa campaña de Marignano.

A estos elementos políticos conviene agregar otros, morales y religiosos, que completan la fisonomía de la cuestión italiana en aquellos años finales del siglo XV. La corrupción de la Iglesia de Roma ha alcanzado peligrosos niveles de publicidad tras la elección simoníaca de Alejandro VI; la reforma de la Iglesia y la cruzada contra el infiel ya no son sino conceptos vacíos a los que la Santa Sede alude de forma puramente retórica; la fascinación por la Antigüedad y el gusto por el nuevo paganismo que conlleva el primer Renacimiento, todo ello despierta la conciencia de individuos que no vacilan en elevar la voz para advertir de la inminencia del castigo divino. Los más intransigentes, o apasionados, o patriotas, clamaban contra los tiranos que destrozaban y arruinaban Italia mientras anhelaban un «azote de Dios» que pusiera fin a la destrucción.

El personaje emblemático de esta actitud, reformadora pero sobre todo apocalíptica y visionaria, el que la llevó más lejos y contó con mayores medios de acción fue el famoso fraile dominico ferrarés del convento de San Marcos de Florencia, Jerónimo Savonarola, que marcó con su predicación y su acción

política intransigente todo el período final del siglo XV hasta su muerte en la hoguera el 23 de mayo de 1498. Para Savonarola, el «azote de Dios» era Carlos VIII, quien debía castigar a la pecadora Italia, empezando por el simoníaco Alejandro VI, nueva figura del Anticristo, que el monarca francés tenía que deponer. La entrada de Carlos VIII en Florencia implicó la salida de Piero II de Medici. El francés dejó la ciudad en manos del fanático dominico, quien instauró un gobierno teocrático entre 1494 y 1498 cuyos grandes momentos y excesos son bien conocidos.

Los fundamentos de la hegemonía española

La hegemonía española de la segunda mitad del siglo XVI halla sus fundamentos en el reinado de los Reyes Católicos, con la restauración del Estado, la puesta en marcha de la centralización administrativa, la creación de un cuerpo de profesionales de la administración, la emergencia de un ejército exterior, los inicios de la conquista y la explotación de las Indias, un despliegue internacional de primer plano y, por fin, la elaboración de instrumentos ideológicos adecuados para cimentar una nueva unidad nacional a partir de un programa de «desemitización» tanto más eficaz cuanto que su aplicación quedaba confiada a un nuevo cuerpo de funcionarios especializados en la policía de las conciencias. Todo esto queda evidentemente fuera del presente estudio. En las páginas que siguen nos vamos a interesar por la política exterior y la instrumentalización de la religión con fines políticos, los dos factores que determinan más directamente lo que va a ser la España carolina.

La política exterior de los Reyes Católicos

La política exterior de los Reyes Católicos estuvo en manos de Fernando de Aragón. Él fue el inspirador del gran despliegue diplomático y militar del nuevo Estado cuyas consecuencias iban a ser determinantes para el porvenir de la monarquía. Este soberano, pragmático, astuto, habilísimo en las negociaciones, que Baltasar Gracián consideró «gran maestro del arte de reinar» y «oráculo mayor de la razón de Estado»[4], protagonizó una política internacional de gran envergadura inspirada en cuatro grandes objetivos: lograr la hegemonía en el Mediterráneo, asegurar el control de África del Norte, fomentar la expansión atlántica y aislar a Francia.

Esta ambiciosa estrategia de despliegue internacional reposaba en realidad sobre otra, interior, no menos arriesgada ni compleja pero de repercusiones infinitamente mayores. Nos referimos a la realización de la unidad nacional. La unión de las coronas de Castilla y Aragón gracias al matrimonio de Isabel y Fernando no era, en efecto, sino una unión personal cuyo devenir no estaba fijado en absoluto. Fernando no declaró heredero de la Corona de Aragón a su nieto Carlos de Gante sino de resultas de un largo proceso de reflexión y vacilaciones durante las cuales barajó seriamente la posibilidad de mantener separadas ambas coronas y dar la de Aragón al hermano de Carlos, Fernando, que había nacido en España y se había criado allí. Pero no optó al final por esa dirección.

El Mediterráneo

El rey Fernando siguió la política de expansión mediterránea de la Casa de Aragón que suponía el asentamiento definitivo, además de Sicilia, en el reino de Nápoles. Por otra parte, los imperativos de seguridad obligaban a intentar adueñarse del litoral norteafricano, que permitiría frenar la expansión del imperio otomano.

Después de la toma de Melilla (1497) y tras una pausa de varios años, fueron conquistadas toda una serie de plazas marítimas: Mazalquivir (1505), Orán (1509), el Peñón de Argel (1510), Bujía (1510) y Trípoli (1510). Estas múltiples victorias se deben al impulso decisivo del cardenal Cisneros, quien, muerta la Reina Católica, puso todo su empeño en la empresa africana, aportando para ello los fondos considerables del arzobispado de Toledo e incluso los suyos propios, según reza la biografía oficial del regente franciscano. La historiografía ha hecho hincapié en el carácter religioso, mesiánico, de la empresa que Cisneros enfocó con ardiente espíritu de cruzada, espíritu ya asaz anacrónico por aquel entonces y que brillaba por su ausencia en las cortes europeas, empezando por la Santa Sede, la cual, en un principio, hubiera debido de ser la más interesada en protagonizar la cruzada antiotomana. En realidad, el despliegue español por las costas de África obedecía principalmente a imperativos estratégicos, tras la caída de Granada en manos cristianas, cuya finalidad era establecer una especie de cordón sanitario que garantizara la seguridad del reino nazarí recién conquistado. Pero, más allá de las consideraciones estratégicas, la campaña de 1509-1510 presenta rasgos marcadamente expansionistas, que la propaganda religiosa, la idea de cruzada y de conquista de Jerusalén ocultan hábilmente bajo un mensaje universal. No olvidemos que Carlos V, unos años más tarde, volverá a esta idea para justificar a su vez su política hegemónica.

Alejandro VI había concedido a España en 1494 el derecho de conquistar las tierras africanas, con la excepción de los reinos de Fez y de Guinea, comarcas sobre las cuales los portugueses ya habían obtenido los derechos con anterioridad por parte del papa. Ello explica la fuerte reacción de Lisboa en 1497, en cuanto el duque de Medina Sidonia, al frente de una armada que en un principio estaba destinada a una expedición de

Cristóbal Colón, ocupó la plaza de Melilla, situada en zona de influencia lusa. Los castellanos aceptaron entonces renunciar a la ocupación del litoral africano situado al este de Ceuta. No obstante, la Reina Católica, en su testamento dictado el 12 de noviembre de 1504, insistía en la empresa africana, que justificaba presentándola como una cruzada: «que no cesen de la conquista de África e de pugnar con la fe contra los infieles»[5]. Y en el codicilio de su testamento, firmado el 23 de noviembre, Isabel señalaba los fondos adecuados para tal empresa, o sea, la Bula de la Cruzada y las demás gracias otorgadas por la Santa Sede con motivo de la conquista de Granada. Entonces, el cardenal Cisneros hace suya la idea de cruzada y se lanza a la conquista del norte de África, con la ciudad santa de Jerusalén como meta final. Semejante belicismo mesiánico castellano chocaba frontalmente con la política magrebí llevada a cabo desde siempre por los catalanes, los cuales no eran partidarios de la anexión territorial y preferían un complejo sistema de alianzas bilaterales relacionadas con los intereses económicos de ambas partes. Pero también es cierto que Fernando el Católico, al retirarse a sus dominios napolitanos, había facilitado esta política agresiva del primado de España.

Así es como el 13 de septiembre de 1505, el alcaide de los donceles del rey, Diego González de Córdoba, futuro primer marqués de Comares, al mando de una armada de 170 navíos y unos 7.000 hombres, ocupaba Mazalquivir, cuyo excelente puerto se consideraba como uno de los mejores de toda la costa magrebí. Tres años más tarde caía el Peñón de la Gomera (23 de julio de 1508) y, al año siguiente, Orán, al cabo de una corta campaña que el propio cardenal de Toledo había costeado con las rentas de su opulenta mitra y para la que el ahora regente Fernando había dado su real aprobación. La ocupación de Orán constituía un resultado importante porque era una base corsaria muy activa que causaba graves daños a la costa catalana y a las

islas Baleares, además de ser la mayor aglomeración de la zona, la mejor defendida por un cerco amurallado de calidad y la más rica, aunque no francamente opulenta. Su ocupación fue muy celebrada por toda Europa, y el artífice de la hazaña, el cardenal Cisneros, hiperbólicamente ensalzado en varios escritos de propaganda estampados en Toledo y divulgados a través de los círculos humanísticos a los que pertenecía el arzobispo.

El cardenal pidió además en 1514 a Juan de Borgoña, pintor a quien protegía y que ya había realizado en la catedral la importante decoración de la sala capitular, la composición de una serie de frescos en la capilla mozárabe o del Corpus Christi de la catedral de Toledo, que había fundado en 1504 con el objetivo de mantener el rito hispano-mozárabe, que narraran la expedición y toma de Orán. Este ciclo narrativo, uno de los primeros realizados en España con un acontecimiento histórico como tema principal, exalta la figura del arzobispo, que aparece en cada una de las tres grandes composiciones con sus armas muy a la vista, recuperando el sentido providencialista y mesiánico que Cisneros quiso darle a la expedición cuya finalidad era «reunir el rebaño en torno a un solo pastor» —«Unim ovile et unim pastor», como explica Marcel Bataillon al principio de su gran obra[6].

Orán fue saqueada y su población desalojada para permitir la instalación de la guarnición española, con lo que la ciudad perdió el papel que hasta entonces había desempeñado de centro político y comercial de la zona. Ello no quitó, sin embargo, que la abundancia de agua y de vituallas en la tierra circundante, así como la benignidad del clima, le otorgaran un atractivo al sitio que no iba sino a crecer con los años. Pero, en realidad, el auge de Orán, más que a las ventajas que podía ofrecer el sitio, se debió a circunstancias imprevistas[7]. Frente a Bugía, a La Goleta (Túnez) o Trípoli, directamente vinculadas a la defensa de Italia, la plaza de Orán presentaba, en efecto, menos interés

estratégico. Pero los españoles fracasaron en sus intentos de conquistar Dejerba (Los Gelves). Además, Carlos V ofreció la isla de Malta y Trípoli a los caballeros de San Juan (1530) y mantuvo en la ciudad de Túnez a los Hafsíes, dejando La Goleta en una situación defensiva precaria. Los hermanos Barbarroja se asentaron en Argel, que pasó a ser una ciudad otomana y el mayor centro corsario de toda la costa del Magreb. Por lo tanto, al fracasar estrepitosamente el emperador ante Argel en 1541, como veremos más abajo, solo la plaza de Orán, de grandes dimensiones y bien guarnecida, podía obstaculizar las tentativas de expansión del corso otomano.

Conquistada Orán, al año siguiente continuó la expansión hacia Oriente con la toma de Bugía y de Trípoli, conquistada por Pedro Navarro. De allí zarpó el 28 de agosto de 1510 rumbo a Djerba una armada castellana con 15.000 soldados bajo el mando del mismo Pedro Navarro y del primogénito de la Casa de Alba, don García de Toledo. Pero no solo no lograron ocupar Djerba, sino que la expedición acabó en inmensa catástrofe: murieron 4.000 hombres, entre los que se encontraba el hijo del duque de Alba, y se perdió toda la artillería. Para rematar esta sonada derrota, el 25 de febrero de 1511, la flota española cayó en una emboscada en las tunecinas islas Kerkennah, frente a Sfax, y sufrió graves pérdidas. Fernando el Católico, que había vuelto a hacerse cargo del Estado en 1507, decidió entonces poner término a la empresa africana para dedicarse plenamente a los asuntos italianos, pues en aquel momento tenía que atender las operaciones de la Liga Santa contra Francia en el norte de la península. Lo que le importaba a Fernando era asegurar el dominio marítimo en el Mediterráneo occidental. Estrechó entonces los lazos con Jacopo V Appiano, señor del pequeño principado de Piombino, estratégicamente situado en la ruta entre Nápoles y España, firmando con él en 1512 un acuerdo comercial y militar. Por

eso desatendió la propuesta del marqués de Tendilla para ocupar los enclaves corsarios de Tetuán y del Peñón de Vélez. No obstante, Fernando, al final de su vida, volvería a reactivar la idea de cruzada asociándole el nombre de su nieto Carlos con la esperanza de que, ganado el Imperio de Constantinopla, lo juntara con el Sacro Imperio:

> que en todos los dichos Reinos de Spaña y de Italia ha de suceder el Príncipe nuestro fijo […] y que también debe haber él la corona del Imperio, mayormente que si Dios nos faze merced al Emperador nuestro hermano y a nos que ambos o el uno de nos ganemos el Imperio de Constantinopla, parece que en aquel caso ambos imperios se debían juntar y hazer de dos imperios uno[8].

En el mismo momento, Rafael Sanzio está representando al Rey Católico en el fresco de *La batalla de Ostia* de la sala del *Incendio del Borgo* en las *Stanze* vaticanas de Julio II, terminadas por León X, junto con Carlomagno y otros príncipes que habían luchado contra el infiel, vestido a la antigua, con un letrero que dice: *Ferdinandus Rex Catholicus, Christiani Imperii Propagator*. Carlos recogió enseguida esta filiación propagandística. En las arquitecturas efímeras levantadas en febrero de 1515 para su entrada en Brujas con motivo de su mayoría de edad en cuanto rey de los Países Bajos, figuraban en buena parte los motivos relativos a la cruzada. Incluso se erigió un arco en Nápoles donde estaba representada Jerusalén. Las llamadas a la cruzada de Carlos V no pasarían de ser puramente retóricas. El emperador volvería a tomar la ofensiva contra el corso berberisco, pero adoptando una estrategia distinta de la de los Reyes Católicos, como veremos.

El Atlántico

Aunque la conquista de América no entre en el presente libro, es necesario no obstante evocar este aspecto, puesto que la explotación de las tierras americanas o Indias occidentales y la creación del imperio colonial español constituyen uno de los pilares fundamentales de la futura hegemonía española.

La conquista de la Islas Afortunadas o Canarias se había terminado en 1500. Durante los años anteriores, como es sabido, Cristóbal Colón había alcanzado las costas del Nuevo Mundo y el Tratado de Tordesillas (1494) había operado el famoso reparto del mundo entre los reinos de Castilla y Portugal, quedando excluida la Corona de Aragón. Pero la realidad es que a finales del siglo XV, Portugal posee un notable avance en materia de navegación y de descubrimientos. Esta ventaja se remonta a los años del infante don Enrique el Navegante (1394-1460), el creador del centro de Sagres que integraba una atarazana, un observatorio y una escuela de cartografía y de náutica, desde donde dirigió numerosas expediciones en dirección a África. Estas permitirían descubrir el cabo Bojador (1434), el Cabo Verde (1444) y Guinea (1435). Tal impulso daría excelentes resultados y, antes de finalizar el siglo, los portugueses habían descubierto la ruta de las Indias por el Oeste. En efecto, a partir del momento en que, en noviembre de 1497, Vasco de Gama hubo doblado el cabo que llamó de Buena Esperanza, y sobre todo, el 18 de mayo de 1498, llegado hasta Calicut, los portugueses habían hallado la nueva ruta de las especias que iba a destronar a Venecia. Sería Alfonso de Albuquerque el que se encargaría, entre 1506 y 1511, de ocupar las bases de Ormuz, Goa y Malaca con las que establecer la red comercial sobre la que descansaría el imperio portugués de Oriente. Semejante éxito, al contrario de lo que había ocurrido en Castilla, no era sino el resultado de un siglo de política de expansión marítima acompañada por una empresa científica de primera magnitud. Si el descubrimiento de América se debió a una feliz casualidad, o a un error feliz, como han subrayado varios autores, el de la ruta portuguesa por el Oeste, no. Fue el fruto de un largo y racional esfuerzo.

Para sustraerse al monopilio de la ruta del Cabo, los castellanos duplicaron los esfuerzos e intentaron ir más deprisa

que sus dinámicos vecinos. Esta rivalidad hizo que se multiplicaran las iniciativas y se tomaran decisiones que tendrían consecuencias fundamentales para los descubrimientos y la extensión de los mercados europeos.

Italia

Pero el mayor objetivo es Italia, el territorio en el que se habían desarrollado durante la Edad Media los conflictos con Francia. Con los Reyes Católicos triunfa el mítico Gran Capitán, don Gonzalo Fernández de Córdoba, el héroe deslumbrante de las guerras de Italia. Fue durante aquellas campañas militares, todavía impregnadas de espíritu caballeresco medieval, cuando quedó asentada para mucho tiempo la prestigiosa reputación de la infantería española, que todavía no llevaba el nombre de tercios, que veremos más adelante.

Con el Tratado de Barcelona (1493), Carlos VIII de Francia devolvía a la Corona de Aragón las provincias de Rosellón y Cerdaña, a cambio de la promesa de Fernando el Católico de no atacar al monarca francés. Este penetró en el reino de Nápoles para ayudar a la nobleza sublevada contra el rey Ferrante, hijo de Alfonso V de Aragón, el Magnánimo. Pretextando que Nápoles era vasallo de los Estados pontificios, Fernando formó la Santa Liga y mandó tropas con el Gran Capitán. A pesar de que disponía de pequeños efectivos, este se adueñó de Calabria e hizo su entrada solemne en Nápoles. En Roma, Alejandro VI, papa aragonés —es decir, valenciano—, obsequió al Gran Capitán con la Rosa de Oro. Estamos en 1495. El año siguiente sería el del matrimonio inglés y la unión con los Habsburgo, que veremos en el próximo apartado.

Según las cláusulas del Tratado de Granada, concluido con Luis XII de Francia, primo y sucesor de Carlos VIII, el sur de

Italia quedaba dividido entre ambas potencias. Pero surgieron discrepancias a propósito de lo que le tocaba a cada uno, y entonces el Gran Capitán fue mandado de nuevo a Nápoles. Mientras tanto, en Otranto, una escuadra española destruía a otra francesa. Una serie de victorias fulgurante, en Seminara, Cerignola, Garellano y por fin Gaeta, permitía a Gonzalo Fernández de Córdoba hacerse con todo el sur de Italia. Esto ocurría en 1504, el mismo año en que la Reina Católica dejaba este mundo.

Fernando intensificó su actividad exterior tras quedarse viudo. Persuadido de que había que mantener el control sobre Nápoles y Sicilia si se quería conservar la hegemonía militar y comercial en el Mediterráneo, escogió trasladarse a Nápoles, pero tuvo que regresar a España en 1507 tras la muerte de Felipe el Hermoso y la breve regencia de Cisneros durante la cual habían resurgido los bandos nobiliarios. Pero Italia seguía excitando todos los apetitos. En 1508, Fernando, con Luis XII, el emperador Maximiliano y varios príncipes italianos, formaron la Liga de Cambrai contra la República de Venecia, logrando expulsar a la Serenísima de sus posesiones de tierra firme. Fernando el Católico ganó en la aventura la posesión de unas cuantas plazas en la costa adriática del reino de Nápoles. Pero la victoria sembró la discordia entre los antiguos amigos, y Fernando, como digno modelo de Maquiavelo, negoció con todos mientras que el papa Julio II se aliaba con Venecia. Los franceses depusieron al Sumo Pontífice en el conciliábulo de Pisa (1511), pretexto que escogió el Católico para entrar en la liga de Julio II, enviar tropas a Italia y atraer a la península a Maximiliano y a Enrique VIII. En Rávena, en 1512, los franceses ganaron una importante batalla, pero la muerte del general Gastón de Foix, duque de Nemours, impidió que se pudiera explotar la ventaja. El sucesor de Julio II, León X Médicis, reactivó la liga llamada ahora Liga de Malinas (1513) y

reclutó tropas. Ese mismo año, los suizos vencían a los franceses en Novara mientras que los españoles derrotaban a los suizos en Vicenza. Luis XII se retiró de Italia. La hegemonía española sobre la península parecía por fin asegurada… hasta la vuelta de los franceses, que veremos en otro capítulo.

Las estrategias matrimoniales

Le feliz Austria no era la única que practicaba el juego de las uniones matrimoniales para forjar alianzas y ganar territorios. Los Reyes Católicos fueron fervientes adeptos de esa estrategia que cultivaron con éxito notable, o, mejor dicho, Fernando, verdadero artista en la materia. Se trataba, en efecto, de un medio pacífico, menos costoso que la guerra y muy seguro para aquellos Estados de incipiente vocación nacional y centralizadora, de aumentar no solo su prestigio, sino también, y sobre todo, su superficie y su influencia. Con otras palabras, en aquella época los casamientos reales, que autores antiguos no vacilaban en llamar diplomacia de alcoba e incluso de bragueta, en el tablero de las relaciones entre Estados, representaban una casilla ineludible integrada en un dispositivo más amplio de reproducción-transmisión estratégica de los patrimonios y de las influencias.

Los cinco hijos de los Reyes Católicos, cuatro mujeres y un solo varón, dieron lugar a no pocos proyectos matrimoniales. Seis llegaron a realizarse, dos con los herederos sucesivos de la Corona de Portugal, dos con los herederos sucesivos del trono inglés y dos con príncipes de la Casa de Austria. «Es ese juego —escribe Fernand Braudel—, consciente y por supuesto nada frívolo, el que ha creado a Carlos V, reunión de príncipes, de soberanías, de Estados: más de setenta títulos se deben enumerar cuando se trata de designarlo con exactitud»[2].

Uno de los objetivos primordiales para los Reyes Católicos era llegar a integrar en la Corona la totalidad de los reinos peninsulares. Con el fin de lograr la unión de Navarra con el reino de Castilla, pensaron en casar a su hija Juana con François Phébus, pero la muerte prematura del príncipe hizo fracasar el proyecto. La anexión de Navarra se haría con otros medios, militares en particular, aunque no solamente. En relación con el otro reino vecino, el de Portugal, los reyes siguieron la misma estrategia y casaron a su hija mayor, Isabel, con don Alfonso de Portugal y, muerto este, con su hermano don Manuel el Afortunado. Pero Isabel falleció y también su hijo Miguel, que hubiera heredado las tres coronas peninsulares. Don Manuel se casó entonces con otra hija de los Reyes Católicos, doña María. Pero la unión de ambas coronas no se realizó hasta 1581, bajo Felipe II, y no llegaría a durar un siglo.

El otro objetivo fundamental era el de aislar la potencia francesa. Para lograr este fin, el político Fernando usó dos vías distintas. La primera era la de Inglaterra, con la que esperaba sacar partido de la vieja enemistad que oponía a Francia e Inglaterra. La segunda fue la del Imperio, o sea, la de Borgoña y de la Casa de Austria, porque aquí también se podía aprovechar el difícil contencioso que enfrentaba a los borgoñones con los franceses a causa de la herencia de María de Borgoña, en parte confiscada por Luis XI, como veremos luego.

Por lo que concierne a Inglaterra, como hemos mencionado más arriba, será la hija menor, doña Catalina, quien se case con el rey Arturo, y tras la muerte de este, con su hermano Enrique VIII, para su desgracia. En el segundo caso, el de los Habsburgo, se concertó un doble matrimonio, entre el príncipe don Juan, heredero del trono español, con la princesa Margarita de Austria, hija del emperador Maximiliano —la gran señora que tan gran papel desempeñaría en la educación del joven Carlos—, por un lado, y, por otro, entre la princesa doña Juana

—«la Loca»— y Felipe el Hermoso, hermano de Margarita y heredero de la Casa.

En las postrimerías de su existencia, Fernando el Católico atravesó por sombríos momentos. El nuevo rey de Francia, Francisco I, había penetrado en Italia y conquistado el Milanesado tras su victoria de Marignano (1515) sin que España pudiera hacer nada para evitarlo. Al mismo tiempo, el viejo monarca forjaba complejas combinaciones para su sucesión, pensando incluso en separar otra vez Castilla y Aragón, para que este último reino pasara al hijo que podría nacerle de su tardío matrimonio con Germana de Foix —pero no vino tal heredero—, y luego en favor de su segundo nieto, don Fernando, hermano menor de Carlos, nacido en Alcalá de Henares y educado en España. Pero el hermano mayor, movido por una gran ambición, hizo intervenir a sus consejeros, quienes pidieron la venida de Fernando a Bruselas. Pero antes de que el joven príncipe emprendiera el viaje, falleció el Rey Católico el 25 de enero de 1516 en un pueblo extremeño de camino hacia el monasterio de Guadalupe, no sin haber previamente nombrado heredero de todas sus posesiones al príncipe Carlos. Como es sabido, Fernando de Austria sería apartado y Carlos, lejos de fomentar la división, obraría al contrario por la unidad española. Para ello heredaba instrumentos políticos muy eficaces y muy en sintonía con su ser profundo.

Religión y política

Los Reyes Católicos, en efecto, habían cifrado toda su estrategia política interior en la unidad religiosa en cuanto fundamento de la unidad política. A este respecto, el nuevo soberano extranjero iba a situarse en la exacta prolongación de la acción de sus abuelos maternos. Es más, no solo continuaría su

obra de centralización administrativa y de integración ideológica, sino que acentuaría varios de sus aspectos, incluso entre los más polémicos. De hecho, la administración del Estado, que permaneció intacta tras el cambio de dinastía, estaba integrada por hombres de Fernando el Católico, empezando por Cobos, hechura del poco escrupuloso Conchillos, uno de los tenores de la famosa camarilla aragonesa de Fernando que tenía un poder considerable. En este apartado nos vamos a limitar a la exposición de la ideología de la monarquía confesional de los Reyes Católicos en cuanto útil político de dominación, pues así es como la entendemos, dejando para la segunda parte del libro el examen de sus efectos concretos —la Inquisición, la limpieza de sangre y las minorías.

Karl Brandi consideraba que Carlos V fue el verdadero creador del Estado moderno español, un Estado cuyo advenimiento tan solo habían preparado los Reyes Católicos. Pensamos que la aportación de Isabel y Fernando al edificio político nacional fue, al contrario, fundamental, y que Carlos V lo que hizo fue seguir la visión de sus abuelos, identificándose incluso con ella en más de un aspecto clave. Si Carlos no hizo sino prolongar, consolidándola, la obra de los Reyes Católicos, fue por múltiples razones: porque no podía ocuparse de forma continua, ni muy de cerca, de sus Estados ibéricos; porque después de aplastar la Comunidad tenía en un puño a un reino totalmente sumiso que le proporcionaba la tesorería necesaria sin rechistar —las más de las veces, porque también es verdad que hubo momentos de fuerte tensión—; porque era reacio a cualquier cambio; porque, y este motivo nos parece capital, hallaba ventaja en usar la intransigencia religiosa como arma y fuente de poder, él, que era profundamente conservador en materia de religión y que fuera de España se hallaba en pugna contra la rebelión de Lutero. Podemos considerar, por consiguiente, que ocurrió algo así como un encuentro

gratificante, es decir, fecundo entre el nuevo rey y sus católicos abuelos. El centro de esa entente fue el régimen instaurado por Fernando e Isabel, de incalculables consecuencias y que no vacilaríamos en considerar como una auténtica empresa de confesionalización *avant la lettre*.

La idea confesional «a la española» de Fernando el Católico y los medios que se dio para volverla real constituyen el propio fundamento de la política llevada a cabo por los Austrias españoles, lo que permite explicar la notable continuidad que se observa, desde fines del siglo XV hasta finales del XVII, en la ideología política de la monarquía española, en sus prioridades y sus basamentos. Cuando en 1595 el jesuita Ribadeneyra reivindica «la buena Razón de Estado» providencialista como antídoto de «la mala razón de Estado de Maquiavelo», lo que hace es sacar las conclusiones de una evolución —¿una revolución?— política comenzada más de un siglo antes, de la cual la famosa «Monarquía católica» de Felipe II no es sino la heredera a través del régimen instituido por Carlos V, que no representa, a su vez, sino la explicitación y la consolidación de las experiencias confesionales de los Reyes Católicos.

La instauración de una política confesional permite al Estado beneficiarse de tres ventajas considerables con vistas a su futuro desarrollo:

1. Afianzar su identidad política.
2. Someter la Iglesia a sus intereses.
3. Transformar a los sujetos en un pueblo homogéneo y disciplinado, es decir, apolítico.

La política confesional vincula en profundidad la evolución del Estado con el problema religioso, sobre la base, según escribe Heinz Schilling, de «un consenso fundamental a propósito de la religión, la Iglesia y la cultura que engloba a las autoridades y los sujetos»[10]. Para los Estados territoriales del antiguo Imperio,

recurrir a la confesión para consolidar sus fronteras era crucial, ya que no existía nacionalidad para legitimar su independencia política, ni siquiera la unidad de una dinastía para asegurar su identidad. Esta identidad política no se constituía solamente denunciando al Estado vecino porque era enemigo en la fe e impidiendo los contactos con sus habitantes. Tenía que complementarse, en el interior, con la conformidad por parte del conjunto de los sujetos, conformidad que se alcanza gracias a la uniformización confesional. Este conocido proceso identitario que iban a conocer los Estados imperiales durante la segunda mitad del siglo XVI, la monarquía española unificada por los Reyes Católicos, pensamos, lo puso en obra a partir de finales de los años 1570 según ritmos, objetivos y aciertos contrastados.

En España, la creación de una nueva Inquisición, así como la obtención del derecho de presentación, apuntan en esa dirección. A esas medidas conviene agregar las contribuciones financieras de la Iglesia de España al tesoro real —las tres mercedes, a saber, la cruzada, el subsidio y el excusado, las tercias y, más tarde, bajo Felipe II, los donativos y los millones. También se debe mencionar la expansión de los cultos nacionales en detrimento de las santos locales, cambio en el que desempeñaron un papel decisivo las órdenes religiosas más militantes, a la cabeza de las cuales hay que situar, pero ya en plena época confesional y de reforma católica, la joven Compañía de Jesús de Ignacio de Loyola.

Bajo el signo de una burocracia proliferante, la Iglesia y el Estado actúan en concierto para disciplinar a los sujetos. Giovanni Botero, en su clásica *Della ragion di Stato* (1589), lo explicita con toda claridad: «Entre todas las leyes, no hay ninguna más favorable para el príncipe que la cristiana, porque esta somete no solo los cuerpos y las facultades de los sujetos, sino también las almas y las conciencias y ata no solo las manos,

sino también los afectos y los pensamientos»[11]. En efecto, se vuelve rentable, desde un punto de vista político, controlar a los sujetos en su más recóndita intimidad religiosa y moral, no solo para la estabilidad del régimen, sino sobre todo para aumentar la competencia política. Semejante tentativa de extensión política —y únicamente política— del poder del príncipe tenía que chocar frontalmente con la violenta resistencia tanto de los antiguos poseedores de amplias parcelas de poder como de los sujetos. Por ese motivo pareció más fácil realizar esos provechos, sin contrariar a los sujetos innovando en el Estado, con la legitimación religiosa. Las medidas tomadas por el Estado, en efecto, no generan resistencia a partir del momento en que las legitima su supuesta importancia para la salvación eterna de las personas, porque entonces esa resistencia se vuelve indefendible no solo en relación con la opinión, sino también con su propia conciencia.

El régimen de los Reyes Católicos experimentó tempranamente una forma de confesionalización, porque la España de los años 1480 no poseía identidad política —coexistían varios países, varias lenguas— y tenían que recurrir a la afirmación de la fe cristiana frente a la judía e islámica. No se trataba de una Reforma, como en Alemania algo más tarde, sino de un problema totalmente distinto, que presenta dos facetas: la erradicación de las «leyes» de Moisés y de Mahoma, por un lado, y, por otro, el disciplinamiento de los neófitos disidentes gracias a la puesta en marcha de un nuevo aparato inquisitorial creado con ese fin. El provecho político esperado por los reyes —expansión del poder real en nombre de la salvación de los sujetos— se hace en detrimento de las sociedades urbanas tradicionales fuertemente semitizadas. El primer dispositivo de confesionalización que permitió la primera afirmación identitaria del Estado moderno español se creó contra los judeoconversos. La temática religiosa ocultaba en realidad un

cálculo político particularmente perverso cuyo precio iban a pagar las élites municipales de origen judío. Se puede resumir así: los reyes, que se habían valido del poder que ostentaban en las ciudades los linajes de judeoconversos para conquistar el trono, nada más alcanzada esta meta, destruirían ese mismo poder —gracias a la intervención del Santo Oficio— y cambiarían de alianzas, abandonando a los conversos para aproximarse a los grupos de presión cristianos viejos, los cuales podían garantizar la docilidad de los representantes en las Cortes. El motivo alegado por los soberanos de hacer que cesaran las violencias interétnicas para explicar tan brusco viraje no toma en cuenta sino una pequeña parte de la situación. Lo que estaba en juego era la afirmación de un Estado que pretendía imponer su autoridad contra las libertades de las ciudades o de los territorios forales, y en esa empresa llena de riesgos parecía que la mejor baza que jugar era la de la «desemitización» del país.

En semejante proceso, mantener la unidad religiosa revestía una importancia capital, y aquí es donde aparece la Inquisición, instrumento o, mejor dicho, prolongación del Estado, factor de expansión del Estado y ya no de la Iglesia, síntoma deslumbrante de lo que José Antonio Maravall ha llamado la «precoz nacionalización de la vida religiosa española»[12]. Esta original propensión a incorporar la Iglesia dentro del Estado obedecería, por otra parte, a la larga tradición de Reconquista, tal como lo enuncia, después de otros autores, Heinz Schilling:

> En el transcurso de la unificación de los reinos y de sus «Iglesias nacionales» a finales de la Edad Media, pero ya, y sobre todo, durante la Reconquista, que era a la vez una guerra por la formación de los Estados y una cruzada contra la heterodoxia, España había vivido una suerte de Reforma antes de la Reforma, una confesionalización antes de la confesionalización[13].

Por este motivo se ha podido hablar, refiriéndose a la España de los Reyes Católicos y de sus herederos, de una precoz tradición regalista, que, en la práctica, pone a distancia, y hasta matiza grandemente, la tesis de la soberanía indirecta de la

Iglesia en materia temporal a la que se adhiere la monarquía española y que defienden sus teólogos. Pero otros historiadores ponen de relieve el carácter atípico, en los reinos de España, de las relaciones entre la Iglesia y el Estado y emiten serias dudas en cuanto a la dominación de este sobre aquella. Incluso sería lo contrario lo que habría ocurrido. La búsqueda de un excedente de sacralidad por parte de la monarquía española habría colapsado cualquier tentativa con vistas a aumentar los recursos de gobierno controlados por el poder monárquico, así como la extensión de sus competencias y de sus esferas de intervención. Es lo que apunta Pablo Fernández Albaladejo en un fórmula que suscribimos: «Creo que la Iglesia desempeñó un papel importante en el desenlace no estatal del caso español»[14].

Este proceso de tan importantes consecuencias no era evidentemente el único que se ofrecía tras la muerte de Fernando el Católico, tras la traumática persecución de los judeoconversos y la pacificación de los reinos. Si se siguió por ese camino, como veremos en la segunda parte, es porque la Corona lo consideró provechoso, exactamente igual que los Reyes Católicos anteriormente.

Carlos de Austria

Carlos de Habsburgo fue el beneficiario de cuatro herencias. De su abuelo paterno Maximiliano recibió los dominios patrimoniales de los Habsburgo; de su abuela paterna, María de Borgoña, la herencia borgoñona, es decir, el Franco Condado y Flandes; de su abuelo materno, Fernando el Católico, heredó la Corona de Aragón, con Sicilia y Cerdeña, y el reino de Nápoles; por último, de su abuela materna, Isabel la Católica, recibió la Corona de Castilla, con Navarra y las Indias occidentales. Esta acumulación de territorios repercute en la de títulos: Carlos

llegó a ostentar la titularidad de veintisiete reinos —veinte tan solo en España—, trece ducados, veintidós condados y nueve señoríos. Varios de los títulos eran puramente honoríficos, como el de rey de Jerusalén, y otros los transfirió a su hermano —los de la Casa de Austria. Esta simple enumeración basta para resaltar una de las características más claras del imperio carolino: no era el resultado de una conquista, no constituía una entidad pensada como tal, sino que se presentaba como el agregado de una serie de posesiones cuya unidad brillaba por su ausencia y solo se realizaba en la persona del titular. Carlos vio acumularse sobre su cabeza, o sobre sus hombros, como se quiera, tan abundante copia de Estados porque se situaba al final de una larga lista de herederos potenciales que fallecieron todos prematuramente, volviendo posible un desenlace improbable: el heredero de los Reyes Católicos, el príncipe don Juan, murió apenas seis meses después de casarse dejando a su esposa embarazada, pero esta perdió a su hijo. La sucesión pasó entonces a Isabel de Portugal y a su hijo Miguel, en quien se habría realizado la unión de ambos reinos, pero Isabel murió en 1498, y Miguel, dos años después. Las coronas de Castilla y Aragón pasan entonces a Juana, la otra hija de los Reyes Católicos, casada con Felipe el Hermoso, quien desaparece a su vez en 1506, dejando por herederos a Juana y a su hijo Carlos. La demencia de la reina madre y su incapacidad decretada en cuanto gobernante dejaron en manos de este las riendas del inmenso conjunto de dominios dispersos por toda Europa, al que vino a agregarse en 1519 la dignidad imperial. Esta singularísima circunstancia hizo de él un protagonista clave de la historia del primer Quinientos europeo, pero no por ello un genio de la política ni una de esas grandes figuras que marcan con su impronta el destino de los hombres. La desdichada rivalidad con el ambicioso Francisco I, con sus guerras, sus acuerdos y rupturas, hizo más para la imagen que dejó a la

posterida que sus loables intentos por salvar a Europa de la expansión otomana y lograr una verdadera reforma de la Iglesia. Por lo demás, la férrea defensa del catolicismo romano le impidió entender lo que estaba pasando en Alemania, del mismo modo que el concepto sagrado de la función imperial y su política patrimonial le hicieron pasar al lado de la emergencia de los sentimientos nacionales, a los que combatió sin verlos.

Las primeras líneas de la gran biografía de Carlos V escrita hace ya más de tres cuartos de siglo por el alemán Karl Brandi fijan claramente entre qué límites el autor sitúa a su biografiado:

> Hay personalidades históricas de sobrehumana fuerza creadora, que se forman de energías elementales y propias, prescribiendo para siglos las leyes del pensamiento y de la acción. Carlos V no fue, ciertamente, de esta clase. Pertenecía a aquellos otros que llegan a ser grandes porque en lo íntimo de su personalidad condensaron antiguas fuerzas históricas, ideas de mando que les fueron transmitidas por sus antecesores, creencias y posiciones ante la vida, fundidas con nuevas doctrinas, que les hicieron poseer un sentido actual por encima de las épocas. En este aspecto, Carlos fue también una gran figura histórica[15].

A través de estas líneas se trasluce claramente la opinión que se tenía del emperador Carlos V desde hacía siglos, en realidad, desde su misma muerte, salvo alguna que otra excepción, y la voluntad por parte del erudito alemán de someter a riguroso examen histórico, con el apoyo de las fuentes de primera mano, la acción del emperador. Logró su intento con tan ventajosa acuidad y erudición que todavía hoy sigue siendo la biografía de referencia. Nuestro objetivo en este capítulo no es resumir la vida de Carlos V ni volver a discutir antiguas formulaciones ni problemas ya caducos, como el de la idea imperial del soberano o su progresiva pero decisiva españolización que, pensamos, no merecen largas exposiciones. Integramos estos ítems en los tres puntos que desarrollamos a continuación como otras tantas marcas dejadas por la reflexión histórica que nos precede y que ciertamente han enriquecido un debate tanto más arduo cuanto que atravesado por sobrepujas ideológicas nunca inocentes. Así, hemos escogido tres términos para enmarcar la personalidad pública del César —el hombre, como dicen ciertos autores, su

psicología y su alma no nos interesan por sí mismos—, que son «anacronismo», «soledad» y «política», a partir de los cuales integraremos los elementos de comprensión que nos parecen más contundentes en la historiografía reciente.

Anacronismo. Un caballero borgoñón

El primer factor que queremos considerar se refiere a la famosa educación caballeresca del César, su arraigo borgoñón, su apego a los valores de defensa de la religión, lealtad, valor y justicia. Las figuras de la tía, Margarita de York, duquesa de Borgoña, «Madame la Grande», como se le decía con respeto y la antitética de Chièvres, el potentado borgoñón, ambos educadores del futuro emperador, vienen obligatoriamente a colación. También el aura prestigiosa de la orden del Toisón de Oro creada en 1430 por Felipe el Bueno para aglutinar a la nobleza borgoñona y cuya Gran Maestría Carlos V transmitió a la rama española en la persona de Felipe II.

Esto es cierto, por lo menos así se deduce de las imágenes que la propaganda y la cronística imperiales difundieron, ilustrándola con hechos y dichos adecuadamente enfocados. Pero Brandi subraya de entrada otra dimensión de la política imperial, la dinástica y patrimonial, que impregna, en los hechos, toda la acción del emperador hasta llevarlo a imaginar que su hijo Felipe hubiera podido ser su sucesor a la cabeza del conjunto de la Casa de Austria con misión de realizar lo que él no había logrado. La oposición férrea del resto de la familia enterró el proyecto. Del mismo modo, lo condujo a reivindicar sus derechos sobre el gran ducado de Borgoña y muchos más territorios en nombre de esa herencia familiar cuyo íntegro restablecimiento constituyó para él una meta esencial, a la que tuvo que renunciar, es cierto, pero que motivó toda una parte de

su acción.

Su caballeresca actitud frente a Francisco I, vencido y prisionero en Madrid, se explica también, como veremos, a partir de otras consideraciones más políticas, lo mismo que su propuesta de dar el ducado de Milán al hijo de este rey. El rocambolesco intercambio de desafíos que resucitó, durante un corto tiempo, las grandes horas de las cortes medievales no deja de ser una estrafalaria fantasía aunque, es cierto, la avalancha de pareceres y consejos que desencadenó entre lo más florido de la nobleza española —testigo de ello son los cientos de documentos sobre el caso que se conservan en Simancas—, así como la intervención de Alfonso de Valdés contra Francisco I, muestran que lo anacrónico no quitaba lo valiente, si se puede decir, aunque fuera tan solo en unas mentalidades que se resistían al paso del tiempo.

La política cambió profundamente de naturaleza con el Renacimiento. Ahora ya no se regía por los ideales caballerescos de la Edad Media, sino en función de relaciones de fuerza. Aunque la religión, la ética, la necesaria adecuación entre bien moral y acción política se evocasen sin cesar, en la práctica las cosas discurrían por cauces muy distintos, y lo único que contaba era la consideración del provecho político que se esperaba sacar de tal o cual empresa. La eficacia política se erigió así en criterio supremo de excelencia en materia de gobierno y el interés bien entendido en única ley. Hasta los soberanos pontífices aplicaron sin demasiados ecrúpulos el nuevo código de conducta, ofreciendo de sus actos un espectáculo poco edificante que los erasmistas defensores del emperador se apresuraron a estigmatizar: desvirtuando su derecho de ligar y desligar, los representantes de San Pedro en la tierra lo usaban para no sentirse obligados por lo que firmaban.

Así es como acabó volviéndose caduco el ideal caballeresco

—el mantenimiento de la fe, generadora de honor, guía y meta del buen caballero— cuya persistencia en Carlos V tanto han ponderado unos como denigrado otros. Del mismo modo, desapareció el espíritu de cruzada. Las ligas formadas contra el poder otomano, por ejemplo, en 1508 o en 1518, no representan sino maniobras políticas de diversión. Buena parte del diezmo cobrado por Julio II en concepto de cruzada la invirtió en la construcción de San Pedro. Poco antes, tanto Inocencio VIII como Alejandro VI recibieron importantes cantidades de oro del sultán de Constantinopla, Bayaceto II, con el fin de que los soberanos pontífices mantuvieran prisionero en Roma a Djem Sultán, su hermano menor y rival. El papa recibió al embajador de Bayaceto en una audiencia solemne, en presencia del Sacro Colegio y de las delegaciones extranjeras. La República de Venecia, ya lo hemos señalado, siempre hizo pasar sus intereses comerciales antes que su pertenencia al campo cristiano, y se preocupó por mantener buenas relaciones con el Turco. Francisco I, por su parte, hizo de su alianza con la Puerta uno de los ejes principales de su política. Desde 1534 la entente está públicamente reconocida y en 1536 el rey firmó el primer tratado con los infieles que reconocía la supremacía del comercio francés en Oriente. En cuanto a Carlos V, por más que denunció semejantes traiciones por parte de su enemigo, también pactó con los musulmanes en Tlemcén y en Túnez, antes de verse obligado a concluir un acuerdo con Solimán, y su hermano Fernando fue más lejos todavía, puesto que no solo trató oficialmente con el sultán, sino que tuvo que aceptar el pago de un tributo a Constantinopla.

Soledad: un desencuentro fatal

El segundo factor importante que nunca hay que perder de

vista es el trauma que significó para el rey la revolución de las Comunidades, porque, fuera de la magnitud de acontecimiento, significaba un desapego, un desamor terribles hacia su persona en cuanto rey, es decir, padre, pastor y protector. Significaba además la necesidad urgente de pacificar el reino y de cuadricular el territorio con personas competentes y adictas. Con el retorno a Castilla en 1522, la vuelta a España y el casamiento sevillano, los éxitos militares y el nacimiento del heredero, las cosas parecieron enderezarse y tomar la dirección deseada. Pero los recelos y las secuelas perduraban, no obstante, por muy vigilantes que se mostraran los hombres del rey. Fadrique Enríquez, el Almirante de Castilla que tan importante papel desempeñó en el bando imperial durante las Comunidades, en carta escrita a Gonzalo Fernández de Oviedo en 1524, fecha todavía próxima a los acontecimientos, se lamenta acerca de los males de España acarreados por las ausencias del emperador, y vaticina grandes males que imagina próximos:

> Ha querido [Dios] alargarnos y consolarnos con esta tan insigne merced que es darnos Príncipe que sobre todos los reyes del mundo fuese digno del Imperio y España tan sublimada por él y obligada a le servir que no hay necesidad de lo explicar, pues es manifiesto. Mas esta prosperidad nos da Dios con tal contrapeso y desventura que la necesidad del Imperio le haya de llevar por el mundo para hacernos penar con su ausencia y desear lo que tenemos y amamos. Y como Castilla no está acostumbrada a sufrir otro gobierno sino de su mismo príncipe, fue causa la ausencia real, junto con nuestras culpas, de los trabajos pasados, guerras, hambres, pestilencias, revoluciones; y está temeroso el Reino de lo por venir, los cuales podemos contar presentes, aunque no sabemos cuáles serán[16].

El 7 de noviembre de 1529, unos tres meses después de que Carlos saliera de España, el presidente de Castilla, Juan Pardo de Tavera, obispo de Osma, escribía al emperador dándole noticias de su país. La carta es un testimonio bastante claro de la puesta bajo control del reinado después de las Comunidades. La ausencia del soberano, que había permanecido siete años en el suelo español y que había prometido residir en la península, era un momento delicado. Por eso el presidente insiste en la quietud del reino, que no era cosa de la que se podía estar totalmente seguro en un principio, y hace hincapié en la

prontitud y energía con las que se hace respetar el orden: «Todo lo de acá está muy pacífico y con entera obediencia y en algunos casos que han ocurrido de los que otras veces suelen acaecer, se ha puesto tal diligencia y remedio en el castigo que nadie se osa desmandar»[17]. Más interesante todavía es esta anotación que remite al ambiente que se respiraba en Castilla después de las Comunidades y de la represión ejercida por los vencedores: «Por lo que doy muchas gracias a Dios, es que después de partido Vuestra Majestad se ha conocido en la gente mayor amor a vuestra real persona que en su presencia». Y unos renglones más abajo, refiriéndose esta vez a la alta nobleza:

> El duque de Nájera [don Antonio Manrique de Lara, II duque de Nájera, grande de España] y el arzobispo de Sevilla [Alonso Manrique de Lara, inquisidor general], que los días pasados se mostraron algo recios, están tan mansos que no dicen palabra[18].

La idea de una adhesión popular a la causa imperial en Europa es un mito de la historiografía oficial que muchos autores han desvelado sin grandes dificultades. Fuera de una élite intelectual, erasmista o más generalmente humanista y educada en las universidades europeas —volveremos sobre los erasmistas en el momento adecuado—, fuera de la nobleza titulada que se jugó la supervivencia de su influjo político y su prestigio social durante la guerra de las Comunidades, fuera de la administración imperial integrada por eclesiásticos, letrados y caballeros de mediana nobleza, los españoles, es decir, la inmensa mayoría de las naciones que componían la nueva monarquía, no se adhirieron al tal proyecto imperial que probablemente no percibieran muy bien si juzgamos por las dificultades que tenemos nosotros para entenderlo hoy en día, con todos nuestros medios de investigación. Es cierto que muy pronto, desde que los flamencos hicieron proclamar en Bruselas al joven Carlos rey de España en 1516, este fue asociado con la Península Ibérica. Durante su campaña para la elección imperial, Carlos era designado por los alemanes como «el rey español» mientras que los otros dos eran «el francés» y «el

inglés». Más tarde, cuando los ejércitos imperiales se hagan temer por Europa, los cronistas y diplomáticos se referirán a «los ejércitos españoles» y por todas partes, al aludir a las guerras entre Francisco I y Carlos V, solo se hablará de los franceses contra los españoles.

Pero ¿qué representaba España en la política del emperador? Ludwig Pfandl, que quiere oponer el emperador a su hijo, en quien ve el verdadero restaurador de España y el que hará de ella una gran potencia, no vacila en proponer un cuadro muy negro:

> España no será más que una provincia y un cantón de un imperio de múltiples contornos e idiomas —sobre todo cuando el título de rey de España quede eclipsado por el de emperador de Alemania. Abandonada a sí misma durante decenas de años, gobernada mejor o peor por regentes, reducida a ser abastecedora de subsidios, vivero de soldados, cargando con el peso de las culpas ajenas, se mostrará como país humillado, explotado, digno de lástima[19].

Por su parte, el ensayista y periodista belga François Drion du Chapois afirma, tajante: «La política imperial no se desarrolló para España, sino por medio de España. Por mucho apego que sintiera a sus reinos ibéricos, Carlos no hizo de ellos el centro de sus proyectos»[20]. Es cierto que España representó primero y principalmente para el emperador uno de los medios más importantes para llevar a cabo su política. De España vienen sus mejores tropas, sus más ilustres capitanes, como Antonio de Leiva, marqués del Gasto, el vencedor de Pavía, o Fernando de Ávalos, marqués de Pescara, hispano-napolitano, y sobre todo el gran duque de Alba, Fernando Álvarez de Toledo, hombre de confianza del emperador. De España también le llegan los recursos financieros, no solo las remesas de Indias, sino también los importantes servicios consentidos por las Cortes y demás subsidios, ayudas extraordinarias y otros expedientes que veremos en un próximo capítulo. Resulta difícil no ver que España, a la que cabe agregar Nápoles y Sicilia, constituyen en la política imperial dos piezas esenciales en una misma mecánica militar. La correspondencia del fondo de Estado de Simancas lo demuestra sin ambigüedades. Ahora

bien, ello no quita la posibilidad de que el emperador sienta más y más inclinación hacia la Península Ibérica, donde está su esposa, donde están su hijo y su Casa, una tierra en la que el apego de los habitantes a la religión católica estaba en sintonía con sus propias convicciones. No obstante, no pensamos que se deba dar a ese sentimiento privado consistencia política ni que haya que erigirlo en argumento histórico para otorgarle a España un suplemento de no se sabe bien qué y a la inversa, hispanizando al emperador, sublimar hasta las más místicas cumbres de lo eterno hispano su decisión de morir allí donde murió tras experimentar la vanidad de las grandezas del mundo.

Política: ni monarquía universal ni paz entre cristianos y lucha contra el infiel

Saber si en realidad Carlos V quería dominar el mundo o si el fin que perseguía, siguiendo las aspiraciones de su abuelo el Católico en sus postrimerías, era unificar la cristiandad para luchar contra los infieles es cosa que hoy en día ha dejado de apasionar a los especialistas porque, en el fondo, lo que cuenta son sus acciones y no intentar saber si lo que dijo se corresponde con lo que hizo. La política imperial difícilmente se puede deducir de un plan preestablecido, como veremos. Pero no por ello careció de lógica. El emperador actuó movido por los acontecimientos y recurriendo a no poca improvisación, en gran medida a causa de la gran cantidad de negocios a los que debía dedicarse a la vez que le impedían darse el tiempo de concluir. Por eso resultan frustrantes los análisis que se limitan a intentar reconstruir un programa coherente de acción a partir de unos cuantos testimonios discursivos —la arenga de Mota, la de 1529 en Madrid, la de Roma en 1536, las *Instrucciones* al príncipe Felipe de 1543, las *Memorias* y unos cuantos más— porque la

inteligencia del proceso histórico en cuestión pasa por otro tipo de encuesta que permita reconstruir su racionalidad. Y la racionalidad política de la empresa carolina, tal como la ha analizado Giuseppe Galasso, es exactamente eso, política, no religiosa ni familiar. Lo que está en juego no es la defensa de la religión ni la búsqueda de la paz ni la estrategia dinástica y patrimonial, es el aumento de la eficacia política. En suma, no por nada vivió el nuevo César en el siglo de Maquiavelo, quien hizo de la separación entre el bien moral y el provecho político la cifra de la acción del príncipe. Es obvio que el más poderoso de entre los soberanos cristianos, y más todavía si ostentaba el título de emperador, no podía no recurrir a la ideología de cruzada, no podía evitar el discurso de la «reformación» de la cristiandad en defensa y conservación de esta última ni los llamamientos patéticos a la concordia y la paz. Pero el recurso a la ideología y la necesidad de cultivar su imagen son una cosa; las creencias íntimas, otra. Y desde este punto de vista, caben pocas dudas acerca de la sinceridad del emperador al referirse a su misión sagrada y a la necesaria unión de la cristiandad, y menos todavía respecto de su ferviente devoción. Pero tal certidumbre no nos lleva a ninguna parte. La verdad del hombre y el gobierno del príncipe son realidades que operan en niveles distintos y el que cuenta para Carlos, como para los demás jefes de Estado, sus contemporáneos, es el de la eficacia en la conquista de espacio político. Esta es la lección que saca Giuseppe Galasso de su estudio de los distintos estratos que componen la acción política del emperador. Este autor considera, con razón, que la idea de Brandi de ver en las ideas de Gattinara un simple reflejo de las de Dante es demasiado esquemática, pues el pensamiento de Gattinara es mucho más complejo. Tampoco le parece suficiente el acercamiento al credo erasmista, sobre todo, porque el propio Erasmo no era realmente partidario de la monarquía universal. Erasmo no

vinculaba exclusivamente las aspiraciones a la paz y la unión de la cristiandad al emperador, como parecen demostrarlo los escritos y consejos que dirigió tanto a Enrique VIII como al propio hermano de Carlos e incluso a Francisco I. Erasmo no pensaba que el remedio para los males de la cristiandad dependía de una gran formación hegemónica del tipo del Imperio tal como lo quería restaurar Carlos V. Más bien confiaba en un equilibrio entre pequeños Estados, ya que, a fin de cuentas, el único monarca universal era Cristo. Carlos iba por otro camino. Su proyecto final, el que intentó realizar entre 1548 y 1550 tras su victoria en Mühlberg, más que dinástico, era hegemónico. Como Luis XIV más tarde, y luego Napoleón, Carlos V quería dominar Europa.

Confrontado con los hechos, el emperador no logró su intento porque no pudo convencer a los príncipes alemanes y su imperio alemán —cada día más exclusivista por lo que a la nacionalidad se refiere— para que integraran el otro imperio, mayor, al que aspiraba Carlos. El brillante análisis que hace Galasso de las tensiones aparecidas en 1548 entre Carlos y su hermano Fernando a propósito de la sucesión al Imperio —el primero quiere imponer a su hijo como sucesor, pasando por encima de Fernando, mientras que este aboga por su propio linaje, es decir, su hijo Maximiliano— evidencia la facilidad con la que los gobernantes de la época conjugaban el discurso publicitario con la razón de Estado y las llamadas de la conciencia. Carlos V no representó ninguna excepción. El anacronismo de sus posturas medievales no era sino superficial. He aquí la conclusión de nuestro autor:

> De manera elocuente —dejando a un lado motivos personales y familiares— los dos hermanos sacaban de la experiencia de treinta años de luchas en Alemania conclusiones de alguna manera opuestas. A Carlos le parecía necesario hacer definitivo el éxito de Mühlberg, dando estabilidad, a través de la unidad dinástica, al conjunto de fuerzas que habían salido victoriosas; a Fernando le parecían necesarias una mayor flexibilidad y autonomía de las varias ramas habsbúrgicas para evitar que el espectro de una «monarquía universal» proyectase desde España una sombra que coagularía los elementos hostiles a los Habsburgo sobre todo en Alemania.
>
> Ninguna «santa idea» del imperio, por tanto, y tampoco ninguna consideración estrechamente

> dinástica. Una vez más, el proyecto era de «razón de Estado». Un proyecto moderno para una realidad moderna, aunque entraran en juego y fueran utilizados elementos de la tradición anterior. Y es que las discusiones sobre la sucesión al imperio demostraban en cambio mucho mejor que en anteriores ocasiones que el emperador en acción en la escena europea no era un «segundo Carlomagno», sino más bien el primero de los grandes soberanos que intentaban conseguir, sobre una base de potencia, la hegemonía continental[21].

Así, para Galasso, Carlos V no permaneció prisionero de no se sabe qué idea mística y sacral del imperio y, menos todavía, de una estrategia dinástica, sino que fue impulsado por «un diseño de razón de Estado» moderno en sintonía con la Edad moderna.

---

1 Para esta descripción, seguimos a Henri Hauser y Augustin Renaudet, *Les débuts de l'âge moderne,* colección Peuples et civilisations, 8, París, PUF, 1956 [1.ª ed., 1929], págs. 5-21 y 37-48.

2 H. Hauser y A. Renaudet, *Les débuts de l'âge moderne, op. cit.,* pág. 14. Traducido del francés por nosotros.

3 Citado por H. Hauser y A. Renaudet, *Les débuts de l'âge moderne, op. cit.,* pág. 19. Traducido del francés por nosotros.

4 Baltasar Gracián, *El político don Fernando el Católico,* Zaragoza, Diego Dormer, 1640, pág. 2. Hemos modernizado la grafía.

5 AGS (Archivo General de Simancas), PTR, leg. 30, doc. 2, fol. 6r. El documento original se puede consultar por internet a través de PARES: Portal de Archivos Españoles (http://pares.mcu.es).

6 Marcel Bataillon, *Erasmo y España,* México, FCE, 1966, pág. 51.

7 María José Rodríguez-Salgado, «"El león animoso entre las balas": los cercos de Orán a mediados del siglo XVI», en Miguel Ángel de Bunes Ibarra y Beatriz Alonso Acero (coords.), *Orán: historia de la Corte Chica,* Madrid, Polifemo, 2011, págs. 13-54.

8 Citado por Carlos José Hernando Sánchez, «La corona y la cruz: el Mediterráneo en la monarquía de los Reyes Católicos», en Luis Ribot, Julio Valdeón y Elena Maza (coords.), *Isabel la Católica y su época,* I, Valladolid, Universidad de Valladolid, 2007, vol. I, págs. 611-649; la cita en la pág. 648.

9 Fernand Braudel, «Charles Quint, témoin de son temps», en *Écrits sur l'histoire,* París, Arthaud, 1990, vol. II, pág. 169. Traducido del francés por nosotros.

10 Citado por Wolfgang Reinhard, «État et Église dans l'Empire entre Réforme et Absolutisme», en *État et Église dans la genèse de l'État moderne,* Madrid, Casa de Velázquez, 1986, págs. 175-185; la cita en la pág. 182. Traducido del francés por nosotros.

11 Giovanni Botero, *Della ragion di Stato,* Milán, Nicolò Bettoni, 1830, vol. I, pág. 89. Traducido del italiano por nosotros.

12 José Antonio Maravall, *Estado moderno y mentalidad social,* Madrid, Revista de Occidente, 1972, vol. I, págs. 217-218.

13 Heinz Schilling, «Charles Quint et la religion: la lutte pour la pureté et l'unité du christianisme», en Hugo Soly (dir.), *Charles Quint, 1500-1558: l'empereur et son temps,* Arlés, Actes Sud, 2000, págs. 285-363; la cita en la pág. 319 [1.ª ed., Amberes, 1999]. Traducido del francés por nosotros.

14 Pablo Fernández Albaladejo, «Iglesia y configuración del poder en la monarquía católica (siglos XV-XVII)», en *État et Église dans la genèse de l'État moderne, op. cit.,* págs. 208-216; la cita en la pág. 216.

15 Karl Brandi, *Carlos V,* Madrid, Editora Nacional, 1943, pág. 19 [1.ª ed. en alemán, Múnich, 1937].

16 Citado por Juan Sánchez Montes, *Franceses, protestantes, turcos: los españoles ante la política internacional de Carlos V,* edición facsímil de la de 1951, Granada, Universidad de Granada, 1995, pág. 113.

17 AGS, G A-2-64. Hemos modernizado la grafía.

18 *Ibíd.*

19 Ludwig Pfandl, *Philippe II,* París, Hachette, 1942, págs. 22-23. Traducido del francés por nosotros.

20 François Drion du Chapois, *Charles-Quint et l'Europe,* Bruselas-París, Brepols, 1962, pág. 215. Traducido del francés por nosotros.

21 Giuseppe Galasso, «El proyecto imperial de Carlos V», en *Carlos V y la España imperial: estudios y ensayos*, Madrid, Centro de Estudios Europa Hispánica, 2011, págs. 35-69; la cita en las págs. 66-67.

Capítulo II

Las convulsiones de los primeros años y el restablecimiento del orden

Fue a principios del siglo XVI, al producirse el cambio dinástico en beneficio de la Casa de Austria, cuando los reinos de España iban a conocer la mayor crisis política del Quinientos provocada a la vez por el vacío de poder, las complejas condiciones de la transición política y la coyuntura económica adversa. Los de- sórdenes que ensombrecieron los primeros años del reinado de Carlos V no se debieron solo a los errores políticos y a los abusos cometidos por los consejeros del joven soberano, por muy grandes y desatinados que fueran estos a ojos de los contemporáneos. Ciertamente, se los puede considerar como factores desencadenantes, pero en realidad, la crisis estaba latente y no solo en Castilla, sino también en la Corona de Aragón, desde los primeros años del nuevo siglo. Convulsiones atávicas o auténticas manifestaciones de una voluntad de cambiar el orden político, las insurrecciones de Castilla y de Aragón, y principalmente la primera, por distintas que fueran, plantean interrogantes fundamentales sobre la naturaleza misma de la reflexión política de los sectores más avanzados de las élites urbanas peninsulares y su estado de maduración en los albores de la modernidad.

Las Comunidades de Castilla

La revolución comunera no surgió de la nada con la llegada del nuevo rey a la península. Como acabamos de indicar, y esta

es la opinión de los autores más autorizados, la primera estancia de Carlos de Gante en España, a lo sumo, creó las condiciones para que se pudiera expresar, en términos de descontento y rechazo político, lo que antes era un malestar, un sufrimiento, un ambiente de frustración difuso, ahora cristalizado, en suma, en un elemento perturbador claramente identificado. Lo que ocurrió entre septiembre de 1517 y mayo de 1520 no representa sino el deterioro de una situación de crisis larvada que alcanzó entonces, a favor de un encadenamiento fatal de situaciones de incomprensión más y más tensas, un punto de explosiva incandescencia.

Una situación de crisis

Crisis política

Con la muerte de Isabel la Católica se abría un largo período de inestabilidad que iba a durar cerca de veinte años durante los cuales se sucedieron el efímero reinado de Felipe el Hermoso, una primera regencia del cardenal Cisneros, la regencia de Fernando el Católico, una segunda regencia de Cisneros, la llegada a España en septiembre de 1517 del nuevo soberano, Carlos de Gante, y su pronta salida en 1520, una guerra civil y, por fin, el restablecimiento de la autoridad real en 1522.

El 26 de noviembre de 1504 fallece en el castillo de la Mota, en Medina del Campo, la reina Isabel la Católica. La consideración del estado mental de su hija y heredera, Juana la Loca, la ha conducido a confiar en su testamento las riendas de Castilla a su esposo Fernando, en calidad de regente. Pero ello significaba no tomar en cuenta las aspiraciones de los flamencos, los cuales movilizan acto seguido sus redes de influencia hasta obtener que el archiduque de Borgoña, Felipe el Hermoso, con

el apoyo de una parte de la nobleza castellana —el llamado «bando felipista», cada día más nutrido, mientras que los defensores de Fernando se hallan más bien en las ciudades—, vea reconocido su derecho a la regencia en cuanto esposo de la heredera Juana. Felipe se activa para montar una alianza antiaragonesa que le permita apartar al viejo monarca, contando también en el exterior con el apoyo del rey de Francia Luis XII, con quien ha firmado el 22 de septiembre de 1504 el Tratado de Blois, en virtud del cual el hijo de Felipe, el príncipe Carlos de Gante, casaría con la hija de Luis XII, Claudia de Francia. Esta cláusula se anularía posteriormente y Claudia se casaría con el sucesor de su padre, su primo Francisco I. Pero Fernando el Católico, para desbaratar los planes de su yerno, concluye un segundo tratado en Blois con el mismo Luis XII (12 de octubre de 1505) por el que contrae matrimonio con la sobrina del rey de Francia, Germana de Foix, a quien este cede los supuestos derechos que tenía sobre el reino de Nápoles. Promete además su apoyo contra Maximiliano y su hijo Felipe el Hermoso. Fernando se compromete a entregar a Luis XII 500.000 ducados en concepto de indemnización por la guerra de Nápoles. Una importante consecuencia del tratado es que el heredero legítimo de este matrimonio, si es que lo había, sería rey de Aragón, con lo que se desharía la unión dinástica entre Castilla y Aragón y se volvería a la situación anterior a los Reyes Católicos.

Un mes después de firmado el Tratado de Blois, las negociaciones enre el partido flamenco y el aragonés desembocaban en la Concordia de Salamanca, firmada el 24 de noviembre de 1505, que otorgaba el gobierno de la Corona de Castilla a los reyes Felipe I y Juana I, dejando a Fernando en un segundo puesto con el título de gobernador perpetuo. Este, no obstante, intentó oponerse a esta resolución pero no logró vencer al partido castellano y el acuerdo de Villafáfila-Benavente

(27-28 de junio de 1506), en el que se reconocía la incapacidad de Juana para reinar y Felipe el Hermoso quedaba por único rey de Castilla, le obligó a retirarse a sus dominios aragoneses. Recibió en compensación el maestrazgo de las órdenes militares y las rentas castellanas que le había asignado Isabel la Católica. Pero apenas zanjada la crisis provocada por la resistencia de Fernando el Católico, Felipe el Hermoso fallecía el 25 de septiembre de 1506. Siendo incapaz de reinar su esposa Juana, se volvió a abrir la crisis y Cisneros, considerando lo peligroso que podía resultar reactivar la división del reino, logró la vuelta a Castilla del viejo Fernando, quien se hizo con el poder a título de gobernador del reino, ya que su hija conservaba el de reina de Castilla. Estamos en 1507. Durante cerca de diez años, tras recluir a su hija la reina Juana en un convento de Tordesillas, Fernando servirá nominalmente los intereses de Castilla, pero en realidad, por la Concordia de Burgos de 1507, dejaba los negocios de Castilla en manos de Cisneros, mientras que él se interesaba por los de Italia.

Pero el Rey Católico falleció el 23 de enero de 1516 dejando todas sus posesiones a su hija Juana y, en su nombre, a su nieto Carlos de Gante, criado en Flandes, donde residía. El partido flamenco no quería oír hablar de regente ni de gobernador refiriéndose al joven Habsburgo. Estaban persuadidos, en efecto, de que este, nieto del emperador Maximiliano, bien podría a su vez ocupar el trono del Sacro Imperio, y esto más fácilmente en tanto en cuanto se presentara como rey de España, en vez de como simple regente. Así, sin perder un minuto, desoyendo las advertencias de Cisneros y de las Cortes de Castilla, lo hicieron proclamar rey de Castilla y León, el 14 de marzo de 1516, en la catedral de Bruselas. Esta decisión, que la historiografía ha considerado como golpe de Estado, porque no es otra cosa, puso delante del hecho consumado al viejo cardenal, el cual, por no deteriorar más una situación de por sí harto complicada, optó

por no denunciarla. Los reinos de España llevaban años de inestabilidad política, situación propicia para que resurgieran los viejos demonios, y ahora la actitud del rey y de su gente no dejaban presagiar nada digno de tranquilizar los ánimos de los españoles. El nuevo rey no mostraba grandes deseos de viajar a la Península. La nobleza titulada, de tradición más bien levantisca y cuyos apetitos políticos habían sido sojuzgados por los Reyes Católicos, veía ahora la coyuntura propicia para volver a tomar las riendas del poder. A esta impaciencia de los poderosos se añadía el descontento de las ciudades, las cuales estaban pensando en convocar Cortes ilegalmente para suplir la carencia de poder. A principios del verano de 1517, estando a la espera de la venida del rey, varias ciudades le escribieron pidiéndole que se comprometiera a respetar los fueros y libertades de sus nuevos reinos.

Nos interesa particularmente la carta de los regidores de Segovia, pues además de lo expresivo de su estilo, esta importante capital textil iba a ser una de las ciudades más tempranamente y con mayor decisión implicadas en las Comunidades. La argumentación gira en torno a tres peticiones relativas a la saca de moneda, la concesión de oficios y mercedes y las rentas eclesiásticas. Los segovianos empiezan su misiva «esperando el cumplimiento de su real palabra con el efecto de su venida la cual a su servicio y al bien de estos reinos es tan necesaria» y recordándole

> con cuánta voluntad estos reinos en ausencia de tanta distancia de tierra determinaron recibir y tener a vuestra real alteza por rey y señor […] y han obedecido y cumplido vuestros mandamientos en todo sin que vuestra alteza hubiese jurado las libertades y fueros de estos reinos de España y privilegios de las ciudades de ellos lo cual jamás se hizo con príncipe heredero aunque en estos reinos se hallasen[1].

Tras recordarle que tal juramento es «obligación natural de la cual los príncipes no son libres», dado que Dios ha querido que sus predecesores «le dejasen tan enseñoreado de reinos y señoríos que ganaron y pacificaron», tiene que pensar que para conservarlos debe «en igualdad guardar cada uno de sus reinos y

señoríos en sus libertades y fueros tan enteramente como si aquel solo tuviera y así todos contentos [serán] uno en el servicio de sus reyes». Entre las libertades y preeminencias de que gozan los reinos de Castilla por fueros

> es una que de ellos no se pueda sacar ni saque moneda la cual es de las principales causas del noblecimiento de ellos y el crecimiento de los tratos y el mayor aparejo por donde con estos reinos se han ganado y sojuzgado los otros que han sido conquistados porque aunque la gente española sea tan belicosa cuanto por notoriedad de hazañas está señalada si faltase moneda para pagarla faltaría una de las cosas que principalmente se requieren.

Si faltara moneda, «se desnoblecerían los tratos, y se despoblarían los pueblos y aniquilarían los patrimonios, lo cual ya en este poco de tiempo que no se ha guardado muy manifiestamente se muestra», por lo cual suplican ordene se guarde la prohibición. En segundo lugar, recuerdan que los reyes que han precedido a Carlos, para

> animar [a] sus súbditos y naturales para que con toda fe y amor les sirviesen y que de recibir mercedes tuviesen cierta esperanza, ordenaron y otorgaron que las dignidades, beneficios y oficios y tenencias no se pudiesen dar ni diesen en estos reinos sino a los naturales de ellos porque como tales con mayor fe serían ciertos a su servicio y bien de estos reinos y pues esto es tan justo y vuestra alteza tiene tantos reinos y señoríos que en cada uno de ellos puede hacer mercedes cada uno en su naturaleza de reino, [suplican] lo mande guardar porque de lo contrario sería muy deservido y causaría una pasión natural que ninguna cordura saneadamente lo pudiese desarraigar[2].

El tercer punto versa sobre las recientes disposiciones venidas de Roma que los regidores de Segovia quieren que el rey haga abrogar. El papa, lamentan, «inducido por algunas personas que más enderezan sus consejos a desordenada codicia de haciendas ajenas que al servicio de Dios y de la sede apostólica», ha decidido que los clérigos no deben hacer testamento y que durante tres años se mande a Roma la décima parte de los frutos eclesiásticos. Tras recordarle al rey que «la orden eclesiástica en estos reinos es de tanta autoridad y ennoblecimiento que hace gran parte en el estado de los reyes de ellos y siempre han estado en el amparo y protección con sus patrimonios y personas de la majestad real teniendo y reconociendo a la corona real de España por su patrón y defensor», los regidores se elevan con vehemencia contra esto, pues es contrario al derecho y en conciencia se debe rechazar,

> pues no hay defensión necesaria de la fe católica ni de la Iglesia para que de ello haya necesidad como a

> vuestra alteza es notorio y dar lugar a semejante cosa será que vuestros reinos estén siempre entredichos y muchos de ellos con gran peligro de sus conciencias pues no se han de sojuzgar a lo pagar y vuestra alteza sería muy deservido, así en la disminución de los patrimonios de vuestros súbditos como en que esta sola exacción bastaría para que no quedase en estos reinos dinero alguno[3].

En este contexto de tensión se produjo la llegada del soberano a España. Poco atento a las señales amenazadoras que se acumulaban en el horizonte, nada más recibir la noticia de su elección imperial, solo pensaría en pedir más dinero a los españoles y saldría precipitadamente hacia Alemania al cabo de tan solo dos años y medio de permanencia entre sus nuevos súbditos. El joven Habsburgo marchaba a recibir la corona imperial. Ciertamente, no se trataba de ninguna nimiedad. Pero las preocupaciones de los castellanos iban por otros derroteros. Los españoles temían que el país se transformara en un satélite del imperio carolino. Esta inquietud venía a agregarse a una crisis múltiple que la volvía explosiva.

Crisis económica

El primer decenio del siglo XVI fue malo para Castilla. Los años 1504-1506 se revelaron especialmente nefastos. Una serie de malas cosechas provocó hambres y muertes catastróficas. La presión fiscal se hacía insoportable y los precios, que habían conocido un descenso entre 1510 y 1515, se dispararon hasta conocer un primer máximo en 1521. Las zonas más afectadas eran las regiones centrales de ambas Castillas, desde Valladolid hasta Toledo. Las comarcas periféricas, Burgos al norte y Andalucía al sur, sin duda a causa del más alto lugar que ocupaba el comercio internacional, resistieron mejor. La industria textil de las zonas centrales se vio afectada por la mala coyuntura, lo que generó inmediatamente tensiones con los grandes productores de lana y los exportadores, los poderosos mercaderes burgaleses, así como con varias compañías extranjeras. Este antagonismo entre los exportadores de lana y

los fabricantes de paños está en el centro de la crisis y queda perfectamente reflejado por la geografía de las Comunidades.

Los tejedores de Segovia, de Toledo, de Cuenca, principalmente, exigen que se aplique la pragmática de 1462, que fijaba las cuotas de exportación de lana, deseo al que responde la resolución de 1514. Pero los mercaderes no lo aceptan y deciden reaccionar con el apoyo de los poderosos productores de lana miembros de la Mesta. Así, durante la regencia de Fernando el Católico (1507-1516), se asiste a un cambio de rumbo fundamental en la política económica castellana que va a favorecer a los mercaderes de lana en detrimento de los fabricantes de paños. Muchas voces se elevan para advertir de las consecuencias catastróficas que tendría para la riqueza del país la exportación de la materia prima y la importación de productos manufacturados que podrían fabricarse en Castilla.

Crisis espiritual

Más que de una crisis, se trata de una inquietud palpable en los ambientes clericales, de una suerte de malestar que se respira en ciertos ambientes, consecuencia de la acción conjunta de varios factores. Los medios que con mayor ímpetu fueron atravesados por ese temblor o ese escozor fueron sin duda los judeoconversos, que salían tan malparados por la política agresiva de los Reyes Católicos que habían soltado contra ellos una Inquisición fanática, voraz y malintencionada. De hecho, los autores han subrayado desde siempre el lugar importante que ocuparon los judeoconversos en la revolución, aunque tampoco se les pueda asignar un papel determinado y, menos aún, determinante. Lo cierto, no obstante, es que a partir de 1480 las oligarquías conversas de las ciudades se vieron acosadas por los tribunales de la fe, persecución que les parecía tanto más injusta

cuanto que habían contribuido eficazmente a la toma de poder por Isabel y Fernando. Semejante ruptura de alianzas, con el correspondiente encumbramiento de las revanchistas clientelas cristianas viejas, asestó un golpe muy duro a aquella sociedad urbana, culta, eficaz y fiel colaboradora de la Corona, generando una desmoralización cuyos efectos se harían sentir muy pronto. Y para sancionar de forma inequívoca el nuevo rumbo que entendían dar los soberanos a su política de unión, en 1492 decretaban la expulsión de los judíos, o sea, su conversión general al cristianismo si optaban por permanecer en el suelo de sus antepasados. Convertirse, es decir, pasar a engrosar el rango de las víctimas potenciales del Santo Oficio.

Poco después, en 1500, dentro del mismo movimiento de uniformización religiosa —es decir, política—, se decretaba la conversión de los mudéjares del reino de Granada recién conquistado, medida que se extendía a la totalidad de los musulmanes de la Corona de Castilla, quedando tan solo por convertir los de la de Aragón. Semejante golpe de fuerza religioso representaba una gran novedad en el estilo del poder peninsular, que no podía sino acrecentar el clima de inquieta expectativa generado tanto por el milenio que acechaba como por la propaganda oficial, que supo aprovechar la antigua tradición mesiánica vinculada con la Casa de Aragón. A esta dimensión sobrenatural, instrumentalizada o no, conviene agregar otra, menos irracional pero no por ello más inocua. Nos referimos al recrudecimiento de las expresiones críticas dirigidas contra el clero y la Iglesia-institución que iban socavando no solo la autoridad, sino también la legibilidad y hasta la misma legitimidad de la palabra de los profesionales de la salvación. Por fin, y sobre este particular remitimos a un estudio de Joseph Pérez de 1965, a principios del año 1518 se hace sentir una efervescencia entre el clero castellano que se pone de manifiesto en expresivos sermones contra los abusos de los flamencos y las

novedades introducidas en materia de impuestos:

> Desde 1517, la oposición se manifestaba en Castilla. Se expresó, en particular desde lo alto de los púlpitos. ¿Cómo no evocar el papel activo que otros frailes desempeñaron en la revuelta de las Comunidades? ¿Cómo no tomar en cuenta también la condena de los Grandes y el llamamiento a las capas medias de la sociedad? Por sus temas como por sus participantes, la campaña de sermones de los años 1518-1520 ilumina con mayor viveza los acontecimientos de 1520-1521[4].

El soberano flamenco en Castilla

Los castellanos acogieron al nuevo rey con harta aprensión. Se trataba de un adolescente que no sabía palabra de castellano y que iba rodeado de una camarilla de poderosos consejeros que levantaban una barrera infranqueable entre él y sus súbditos. En realidad, el antagonismo entre los castellanos y el personal flamenco se remontaba a los días de Felipe el Hermoso. Ya entonces pudieron percatarse los españoles de la avidez de los nórdicos invasores poco propensos a mostrar cualquier consideración hacia los naturales. Incluso el cardenal Cisneros fue mantenido a distancia del rey por los consejeros y falleció en Roa mientras intentaba lograr una entrevista con Carlos, que acababa de desembarcar en Tazones, en la costa asturiana, el 17 de sptiembre de 1517.

El joven soberano venía a España a tomar posesión de un dominio más entre los muchos y muy dispersos territorios de los que era señor. Como ya hemos visto, no cabe pensar que fuera movido por un interés particular hacia el país, si no es el económico. Sus consejeros más allegados y, por ende, poderosos, el canciller de Borgoña, Jean de Sauvage, el señor de Chièvres, Guillaume de Croy —se le designaba con la expresiva apelación de *alter rex*—, Mercurino Gattinara y, sobre todo, Adriano de Utrecht, que pronto sería elegido papa, fueron los personajes que más cristalizaron la animadversión de los castellanos porque confiscaron, por así decir, la gracia real. Chièvres fue nombrado en abril de 1516 contador mayor de

Castilla, y en diciembre del mismo año, capitán general del mar en Aragón y regente de Nápoles, reino donde también ostentó el ducado de Sora. En diciembre de 1518, el rey hizo merced en este reino a un sobrino del papa León X, hijo de Giuliano de Medici, de un Estado de 6.000 ducados de renta, que sería un condado[5]. Adriano de Utrecht fue nombrado obispo de Tortosa. Al fallecer Cisneros, fue propuesto para sucederle a la cabeza de la diócesis de Toledo el cardenal Alonso de Fonseca, pero Carlos optó por el nombramiento del joven sobrino de Chièvres, también llamado Guillermo de Croy, cuya edad no llegaba a veinte años y que ya era obispo de Cambrai en Flandes y que acababa de ser «naturalizado» español y elevado a la mitra de Coria. Esto fue visto como una provocación insoportable. La sede primada gozaba de la mayor renta de toda la península y una de las más opulentas de la cristiandad. Tenemos las cuentas que se hicieron entonces para los años 1515 a 1517. El promedio anual de la renta toledana para este trienio asciende a 12.876.201 maravedís en dinero, más 48.145 fanegas de trigo, 41.178 fanegas de cebada, 5.445 fanegas de centeno, 179 fanegas de avena y 287 fanegas de sal[6]. Reduciéndolo todo a maravedís, a razón de 130 maravedís/fanega de trigo, 65 maravedís/fanega de cebada, 75 maravedís/fanega de centeno, 70 maravedís/fanega de avena y 40 maravedís/fanega de sal, la renta media asciende a 22.244.106 maravedís, o sea, un poco más de 59.300 ducados. Sabiendo que la renta total de la monarquía en 1517 ascendía a 349.800.000 maravedís[7], resulta que la sola mitra de Toledo equivalía al 6,3 por 100 de los ingresos del Estado, es decir, de su importancia. Guillermo de Croy no residió jamás en Toledo. Tras su temprana muerte, acaecida en Worms el 6 de enero de 1521 de resultas de una mala caída de caballo durante una cacería, Alonso de Fonseca acabaría siendo nombrado primado de las Españas en 1523.

Se convocaron Cortes en Valladolid, que se abrieron el 2 de

febrero de 1518 en un clima de tensión palpable. Los nobles flamencos que pretendían asistir a las sesiones, con el canciller Sauvage a la cabeza, que Carlos había nombrado presidente, tuvieron que desistir tras un altercado entre este y los procuradores que amenazaban con no presentarse. Fue entonces un español muy introducido en la corte de Carlos, el obispo de Badajoz don Pedro Ruiz de la Mota, quien presidió los debates, que no comenzaron sino el 9 de febrero. Dos días antes, en la iglesia de San Pablo, al cabo de una solemnísima ceremonia durante la que se rindió pleito homenaje al nuevo soberano, este prestó juramento de ser un buen rey.

Fue Mota quien pronunció el discurso de la Corona que abría las Cortes. Este prelado eminentemente político que había encabezado con Chièvres el llamado partido felipista (defensor de los intereses de Felipe el Hermoso) se había pasado a Flandes al regresar a España Fernando el Católico. Capellán y limosnero de Carlos, miembro del Consejo de Estado, era ciertamente el más indicado para evitar el enfrentamiento. Lo más sobresaliente de su discurso, fuera de la evidente voluntad de tranquilizar a los procuradores en cuanto a las intenciones del rey —no viene a quebrantar las leyes del reino, guardará sin falta sus preeminencias y privilegios y costumbres—, es que pida el otorgamiento del servicio en nombre de la lucha contra el infiel a la que Carlos no puede sustraerse ahora que la amenaza otomana se hace más apremiante tras la victoria de Selim I contra el sultán de Egipto (1517) y que los dominios patrimoniales del emperador Maximiliano, abuelo del rey, tienen amplia frontera con el imperio otomano por el este. Semejante justificación no podía sino cobrar extraña resonancia en los oídos de los procuradores, cargada como estaba de premonitorios anuncios de lejanas y costosas guerras libradas en nombre de intereses ajenos a los de Castilla.

Dos voces se elevaron con fuerza durante los debates para

censurar la actitud de los flamencos, la del poderoso duque de Alba y la del doctor Zumel, procurador por Burgos y escribano mayor del ayuntamiento de esta ciudad, además de miembro de la clientela de los Velasco, el linaje preponderante de la capital lanera. Él fue quien contestó al discurso de Mota, insistiendo en la idea del pacto tácito —él dice «contrato callado»— entre rey y reino y de los deberes compartidos. El *Cuaderno de peticiones*[8] final se desglosa en ochenta y ocho ítems, unos muy generales, otros relacionados con cuestiones muy precisas y situaciones particulares, a los que contesta el rey positiva o negativamente, a menudo de forma evasiva. No pocas promesas quedaron por realizar. Los procuradores de las ciudades castellanas exigieron que el monarca se comprometiera a respetar las leyes del reino —petición número 4, aprobada por el monarca—, a no otorgar ningún cargo a los extranjeros y hacer que el arzobispo de Toledo viniera a residir en su diócesis —petición número 5, aprobada también, incluso dice Carlos que le ha escrito para que venga, lo que no hizo el interesado—, a aprender sin tardar la lengua castellana para poder comunicarse directamente con sus súbditos —petición número 8—, que no se saque moneda del reino (número 16), ni tampoco caballos (número 18), ni carne (número 81). Otras peticiones tocan cuestiones importantes, como la Inquisición —«40. Otro sy, suplican a vuestra Alteza mande probeer que del oficio de la Santa Inquisycion se proceda de manera que se guarde entera justicia, e los malos sean castigados, e los buenos inocentes non padezcan, guardando los santos canones y derecho comun que enesto habla, y que los juezes que para esto tobieren, sean generosos, de buena fama, e conciencia, e de la edad quel derecho manda, tales que se presuma que guardarán justicia, e que los hordinarios sean los juezes conforme justicia»— o los pobres —«42. Otro sy, suplicamos a vuestra Alteza que mande que non anden pobres por el Reyno, sy non que cada uno pida en su naturaleza, y los

que estovieren dañados de las bubas esten en casa cierta y alli pidan para ellos». Volveremos sobre estas cuestiones en la segunda parte de este libro.

En mayo, los procuradores votaron un servicio extraordinario de doscientos millones de maravedís —533.333 ducados— en tres años, sin más condiciones, y el rey salió camino de Zaragoza, donde se habían convocado las Cortes aragonesas. Pero las de Valladolid dejaban muy mal sabor de boca. La decisión de extender el impuesto de las alcabalas, ya impopular de por sí, al clero y a la nobleza, que hasta entonces habían quedado exentos, produjo un efecto nefasto. La ciudad de Toledo mandó una delegación a hablar al rey advirtiéndole de lo peligroso que podía resultar para la paz civil proseguir con una política semejante, pero Carlos no se dignó atenderla. Poco después de concluidas las Cortes de Valladolid, el hermano de Carlos, el infante don Fernando, que había nacido en Alcalá de Henares en 1503 y se había criado en España, donde tenía partidarios, fue alejado de la península, siguiendo los planes de los consejeros flamencos del nuevo rey y con su consentimiento, para evitar posibles tensiones o reivindicaciones. El 23 de mayo de 1518 zarparía rumbo a Flandes, en contra de la petición de los procuradores, que no querían que se ausentara el hermano mientras el rey no tuviera descendencia. Carlos abandonó la ciudad de Valladolid el 22 de marzo para acudir a las Cortes aragonesas. El 9 de mayo siguiente hizo su entrada solemne en Zaragoza.

Las Cortes de Aragón, y el resto del reino, eran precisamente más bien favorables a este hermano del futuro emperador, lo que hacía temer a Carlos dificultades. La buena acogida que le reservaron en la capital le hizo pensar que no sería así, pero se equivocaba. Tan solo en enero de 1519 acabarían los procuradores reconociendo al nuevo soberano y a su madre, y le otorgarían el servicio esperado —200.000 ducados. El rey, a su

vez, juró respetar los fueros del reino. Mientras se celebraban estas Cortes falleció el canciller Sauvage a causa de la peste que asolaba la capital aragonesa. Carlos nombró a Mercurino Gattinara para sustituirle en el prestigioso cargo. Sería el último en ocuparlo, pues, a su muerte (5 de junio de 1530), quedaría extinguido, permitiendo a los secretarios reales —y principalmente a Francisco de los Cobos— situarse en primera línea en las relaciones entre el emperador y el Estado. Después de Zaragoza, el rey debía viajar a Barcelona para presentarse ante las Cortes de Cataluña. Entró en la capital catalana el 15 de febrero de 1519. Las Cortes se abrieron el 26 en un ambiente de tensión y de recelo palpables. El discurso de la Corona fue el mismo que el pronunciado en Zaragoza, finalizándose con una vehemente llamada a la lucha contra la potencia otomana y sus aliados, justificación principal de la ayuda pedida y argumento al que los catalanes, expuestos como estaban a las incursiones berberiscas, no podían permanecer insensibles. Entonces, en plenas Cortes, el 6 de julio, la noticia llegó a la ciudad condal: en Frankfurt, el 28 de junio, Carlos había sido elegido sucesor de su abuelo Maximiliano a la cabeza del Sacro Imperio Romano Germánico.

La elección imperial

Al morir en 1519 Maximiliano de Austria, titular del Imperio, Alemania se hallaba en una situación asaz convulsa. Lutero acababa de dar inicio a su acción contra la Iglesia, el campesinado y la pequeña nobleza alimentaban una fuerte agresividad hacia los príncipes laicos y eclesiásticos y la guerra privada cundía por toda la zona del Rin.

Desde antes de que falleciera Maximiliano, la rivalidad entre Carlos de Habsburgo y Francisco I se había declarado

abiertamente a propósito del título de Rey de los Romanos, puesto que el emperador estaba todavía en vida. Ya en 1517, el rey de Francia había tomado contacto con los siete electores de los que dependía el éxito de la conquista del título imperial: los arzobispos de Colonia, de Tréveris y de Maguncia, el duque de Sajonia, el rey de Bohemia, el margrave de Brandeburgo y el Palatino. El asunto no se presentaba mal por entonces para él, ya que contaba con el apoyo de Brandeburgo y de Maguncia y podía esperar obtener el de Tréveris y el del elector Palatino. Francisco I se beneficiaba también del sostén de varios potentados alemanes y no pocos señores de menor importancia que recibían dinero de Francia. Por su parte, Carlos, aunque parecía menos decidido que su adversario, le había declarado su pretensión a su abuelo en agosto y este se ocupó de recomendar a su nieto, como era de esperar, a los electores, que no le ocultaron lo incisivo de las maniobras francesas, principalmente en el ámbito financiero. Maximiliano recomendó a Carlos que no se conformara con promesas, sino que hiciera como Francisco I, que pagara a los electores con buena moneda. En efecto, la elección era principalmente una mera transacción financiera y Francisco I pensaba ganarla, porque era el más rico. Pero eso era sin tomar en cuenta las posibilidades de crédito de las que se beneficiaba el archiduque de Austria, como veremos. En la Dieta de Augsburgo de 1518, los electores de Brandeburgo, de Maguncia, de Colonia, de Bohemia y el Palatino se declararon partidarios de Carlos a cambio de fuertes sumas —450.000 francos de oro, sin contar los 75.000 escudos de oro gastados con anterioridad. Pero con la muerte de Maximiliano todo se disparó. Francisco I, que contaba con el apoyo del papa, del rey de Inglaterra y de los suizos, decidió emplear grandes medios para recuperar a los electores perdidos. Así, el elector de Barandeburgo recibía una pensión vitalicia de 40.000 táleros, y su hijo, otra de 20.000. Este, además, se

casaría con Renata de Francia, cuñada del rey —por entonces tan solo tenía nueve años—, con una dote de 200.000 táleros y recibiría el título de lugarteniente general del rey en Alemania. El arzobispo de Maguncia recibía un donativo de 120.000 florines además de una pensión anual de 10.000.

Carlos, mientras tanto, estaba en España, alejado del teatro de las operaciones, aunque podía contar con su tía Margarita de Austria, con el conde de Nassau y varios agentes más. Pero la candidatura de Francisco I resistía más de lo previsto, tanto, que Margarita pensó en la posibilidad de proponer al hermano menor, Fernando, para el título imperial, lo que motivó una reacción airada de Carlos, quien hizo saber que «pretendía seguir con la elección para él solo, sin escatimar nada y jugándose el todo por el todo»[9]. Ambos contrincantes decidieron apelar a la opinión alemana, conscientes de que el dinero no sería suficiente y de que había que mover la fibra patriótica —aunque, tal como lo han subrayado varios autores, el sentimiento nacional alemán no estuviese por entonces muy desarrollado todavía. El rey de Francia dirigió al obispo de Brandeburgo una larga carta redactada por el canciller de Francia y de Bretaña, el cardenal Antoine Duprat, en la que, tras exaltar las virtudes militares de Francisco I, deja a Carlos muy malparado:

> Visto que el Rey está provisto de todas las dotes del cuerpo, del espíritu y de la fortuna, en plena juventud [tenía veinticinco años], en pleno vigor, generoso y por lo tanto querido por los soldados, capaz de sufrir la vigilias, el frío, el hambre, el único en fin cuyo nombre puede inspirar temor a los turcos, si a esas dotes se añadiera el título deslumbrante de César, es de pensar que Grecia y cuanto se perdió antaño en Tierra Santa podrían retornar a la verdadera religión, para la salvación de todos los cristianos […]. En cuanto al Rey Católico, hay que reparar en su poca edad y en que sus reinos están alejados del Imperio, de tal suerte que difícilmente podría pensar en ocuparse de ambos […] y además, las costumbres y formas de vivir de los españoles no son conformes, y hasta son totalmente contrarias de las de los alemanes. Por el contrario, la nación francesa en casi todo es conforme con la de Alemania, como que de ella viene y ha salido[10].

Pero los partidarios de Carlos, por su parte, no se quedaban atrás en la propaganda. En los manifiestos dirigidos a la nación alemana, recordaban que su abuelo el rey de Aragón había luchado contra los infieles y que su intención auténtica y

verdadera era poner paz en toda la cristiandad, volcar todas sus fuerzas en la difusión y el aumento de la verdadera fe y proteger a los alemanes contra la amenaza turca. En cuanto a la cuestión nacional, afirman que no aspiraría Carlos al Imperio «si no fuera de la verdadera raza y origen de la nación germánica» y los electores «saben perfectamente que el auténtico origen y la flor y nata de su nobleza vienen de la Casa de Austria de la que él es ahora el verdadero sucesor y heredero». De ser elegido, la libertad de la nación germánica, «tanto espiritual como temporal, no solo se conservará, sino que se acrecentará». Si Francisco I fuera emperador, «querría tener a los alemanes tan sujetos como tiene a los franceses y apretarlos y exprimirlos a su guisa»[11]. De hecho, el rey de Francia se mostró más bien autoritario y displicente —él y los nobles franceses, sus agentes — durante la campaña, pregonando que «lo conseguiría por el dinero o por la fuerza si no lo lograba por amor». Al fin y al cabo, ni uno ni otro sabían exactamente cuáles eran las verdaderas disposiciones de los electores, los cuales jugaban sin vergüenza a prometer y desdecirse con ambos partidos a la espera de la mayor oferta. Pero la situación se degradaba en Alemania. Ulrich VI, duque de Wurtemberg, tras apoderarse y saquear la ciudad libre de Reutlingen, se preparaba a invadir Baviera. Pero resulta que este turbulento jefe de guerra se había puesto al servicio de Francisco I, que lo protegía, protección que acabó alienándole las simpatías de casi todos los príncipes renanos e incluso del papa y de los suizos. Su amenaza contra Baviera obligó a los miembros de la Liga de Suabia a contratar un ejército mandado por el famoso jefe de mercenarios Franz von Sickingen para oponerse a tales intenciones, ejército pagado por el archiduque Carlos a partir de abril y durante tres meses —cuando von Sickingen había aceptado previamente dinero de Francisco I. En el momento de la elección, trajo su ejército de 20.000 hombres más 4.000 caballeros a Frankfurt para asegurar

la elección de Carlos. Esta quedó asegurada a partir del momento en que el tercer candidato, Federico de Sajonia, apoyado por el papa León X, se retiró en favor de Carlos. Francisco I tiró a su vez la toalla el 26 de junio. El 28, en la capilla del coro de la iglesia de San Bartolomé de Frankfurt, tras declarar el arzobispo de Tréveris que su candidato era el archiduque de Austria Carlos, todos los electores unánimes votaron por él. No pocos autores han querido saber cuáles fueron las razones que impulsaron al final a los electores a votar por el Habsburgo. Está claro que la cuestión nacional pesó infinitamente menos que el dinero. Es cierto que los electores querían un emperador que los dejara libres de actuar a su antojo y, desde ese punto de vista, el supuesto autoritarismo de Francisco I actuó contra él, mientras que el alejamiento de Carlos de Austria, que efectivamente aunque poco, era más alemán que el francés, dejaba presagiar un futuro despejado. Pero lo fundamental fue el peso del crédito alemán y del eje financiero Amberes-Augsburgo, frente al descrédito de la banca francesa. Como lo sentenció Michelet con su acuidad habitual, el voto lo ganaron los banqueros alemanes y los 25.000 soldados de la Liga de Suabia.

La elección imperial, de hecho, costó a Carlos de Austria algo más de 850.000 florines de oro —851.918, exactamente—, pero Francisco I gastó más todavía, sumas realmente astronómicas que demuestran hasta qué punto las elecciones imperiales eran gigantescas empresas financieras que permitían no solo a los electores y a sus clientelas próximas, sino a toda una cadena de allegados e intermediarios de toda clase, arreglar su casa, pagar sus deudas, casar a sus hijas, realizar proyectos y muchas cosas por el estilo. Carlos no disponía de esa suma, mientras que Francisco I sí que podía poner un escudo encima de otro, lo que hizo pagando por adelantado con vistas a un desenlace del que no dudaba precisamente por esa razón. Carlos

compró a crédito su elección, prometiendo con el respaldo de la banca pagar si el resultado esperado se alcanzaba. El banquero Jacob Fugger adelantó la mayor parte —543.585 florines—, seguido por el otro banquero imperial, Bartolomé Welser —143.585 florines—, ambos de Augsburgo, quedando los 165.000 restantes repartidos en partes iguales entre un florentino, Filippo Gualterotti, y dos genoveses, Fornari y Vivaldi. El nuevo emperador empeñaba así gravemente los recursos por venir de sus Estados, singularmente de España, lo que precisamente temían los castellanos.

Las Cortes de Santiago-La Coruña

Nada más enterarse de su elección, aconsejado por Mota, Carlos V convocó nuevas Cortes de Castilla en Santiago de Compostela para poder obtener un nuevo subsidio y coger sin perder tiempo un barco rumbo a su tierra natal. Pero las catalanas se prolongaban mucho más de lo previsto y el nuevo emperador se impacientaba. No le iba a ser posible viajar a Valencia para celebrar Cortes allí también, como hubiera debido. Por fin, en enero de 1520, los catalanes concedieron un servicio de 250.000 libras y las Cortes se clausuraron. Carlos se apresuró a cruzar la península de este a oeste para reunir nuevamente las Cortes de Castilla en Santiago como estaba previsto.

Las Cortes de Santiago empezaron el 31 de marzo de 1520 bajo la presidencia del obispo de Badajoz en un clima nada sosegado. Toledo, en abierta disidencia, no mandó procuradores. Los de Salamanca no pudieron asistir, al no llevar poderes válidos, aunque un rumor circuló según el cual se trató de una maniobra de los flamencos para apartar de los debates a unos procuradores considerados como poco adictos y que

podían arrastrar a representantes de otras ciudades. En el momento más solemne, en el acto de apertura de las Cortes, el obispo presidente leyó en nombre de Carlos, que estaba presente, el discurso de la Corona, texto importante al que hemos aludido en un capítulo anterior y que ha sido glosado infinidad de veces por los historiadores desde que Menéndez Pidal lo elevó a rango de programa imperial, como ya hemos señalado, lo que hoy parece poco convincente y, cuando menos, exagerado. En su discurso, Mota, mientras acaricia el erizado sentimiento nacional de los castellanos con divinas palabras, tiene la habilidad de insertar la misión internacional del joven rey de España, a la vez, en la continuidad histórica imperial y en la tradición castellana. Su visión providencialista de la historia no pretende innovar sino tranquilizar los ánimos de los procuradores y convencerles del empeño hispánico del rey, que en aquel momento brillaba más bien por su ausencia.

Carlos no es un rey cualquiera, empieza Mota, no es un monarca como los demás. Es «rey de reyes» —«siendo, pues, el Rey, nuesto señor, mas Rey que otro; mas Rey, por que tiene mas y mayores Reynos que otros; mas Rey, por que él solo en la tierra es Rey de Reyes; mas Rey, por que es natural Rey, pues es no solo Rey e fijo de Reyes, mas nieto y subcesor de setenta y tantos Reyes»— y ha recibido de Dios su imperio: «quyso e mandolo Dios que syn contradiçion cayese la suerte en su Magestad, y digo que lo quyso Dios y lo mandó asi por que hierra a mi ver quyen piensa ny cree quel inperio del mundo se puede alcançar por consejo, industria ny diligencia humana, solo Dios es el que lo dá y puede dar». Carlos no ha aceptado el imperio para adueñarse de nuevos estados, pues ya tiene bastantes con los muchos que ha recibido por herencia. Lo ha aceptado para asumir las obligaciones que tal dignidad implica y, en primer lugar, la defensa de la religión:

acebtó este inperio con obligacion de muchos trabajos y muchos caminos, para desviar grandes males de

nuestra religion cristiana, que si començara nunca oviera fin, ni se pudiera en nuestros dias enprender la enpresa contra los infieles enemigos de nuestra santa fee Catolica, en la cual entiende con el ayuda de Dios enplear su Real persona.

Para llevar a cabo esta insigne tarea, cuenta hacer de España el centro, el corazón y el motor del imperio, pues España es su preferida:

> ama a sus Reynos como a sy mismo, y considerando que este Reyno es el fundamento, el anparo, e la fuerza de todos los otros, a este ha amado, e ama mas que a todos, y asi lo deseaba ver; y para satisfacer, a este deseo, con tierna hedad, con tienpo sospechoso, dexó la tierra donde nasció y se crió, tierra tal, que no se puede asaz loar, y pasó la mar, y cuando vos vió a Valladolid, como quien deseaba ver lo que amaba, ovo placer de veros, y tubo razon, por que vuestra presencia no disminuyó nada de vuestra fama; vió e conosció en vosotros amor, obediencia y acatamiento, y visto el alegría y suntuosidad con que le resciuystes, y la libertad y presteza con que le seruistes, quedó tan obligado y satisfecho, que determynó vivir e morir en estos Reynos, en la cual determinacion está e estará mientras viviere, e asi aprendió vuestra lengua, vestió vuestro hábito tomando vuestros gentiles ejercicios de caballeria[12].

Promete no estar ausente más de tres años, después de los cuales regresará, y entonces, se lanza Mota con encendidas halagüeñas metáforas, «el huerto de sus placeres, la fortaleza para defensa, la fuerza para ofender, su thesoro, su espada, su caballo e su silla de reposo y asiento ha de ser España». Concluido el discurso de Mota, el soberano en persona se dirigió a la asamblea del reino con estas palabras:

> Todo lo quel obispo de Badajoz os ha dicho, os lo ha dicho por mi mandado, y no quiero repetir sino solas tres cosas: la primera, que me desplace de la partida, como habeis oido, pero no puedo hacer otra cosa por lo que conbiene a mi onrra y al bien de mis Reynos; lo segundo, que os prometo por mi fee e palabra Real dentro de tres años primeros seguientes, contados desde el dia que partiere, y antes si antes pudiere, de tornar a estos Reynos; lo tercero, que por vuestro contentamiento soy contento de os prometer por mi fee y palabra Real de no dar oficio en estos Reynos a personas que no sean naturales dellos, y asi lo juro e prometo[13].

Pensamos que no hay que darle a este discurso mayor importancia de la que tiene. Es un trozo de aplicada retórica destinado a que los procuradores bajen la guardia y se decidan a acordar la subvención que necesita el soberano para los ruinosos desplazamientos de su numerosa comitiva. Las dos ideas fundamentales que sobresalen, el designio divino que presidió la elección y la misión sagrada de luchar contra el infiel ni son nuevas ni en su infinita vaguedad conllevan para el emperador compromiso alguno.

Tras una suspensión debida a la negativa de los procuradores a otorgar el servicio sin una previa discusión de agravios, las

Cortes abandonaron la ciudad de Santiago y se reanudaron en La Coruña, para clausurarse el 19 de mayo. En estas Cortes, Alonso de Fonseca, por entonces arzobispo de Santiago de Compostela y miembro del Consejo Real, apoyado por don Fernando de Andrade, II conde de Villalba —y tal vez ya I conde de Andrade— y por el poderoso conde de Benavente, se puso al frente de las reivindicaciones de los gallegos, que pedían se les acordara el voto en Cortes —eran representados por Zamora— y se mostró favorable al voto de los subsidios que pedía Carlos, pero no por ello obtuvieron satisfacción.

Una vez en La Coruña, el rey y sus consejeros optaron por una actitud distinta, si menos honrosa, mucho más eficaz: sobornar a los diputados. Los procuradores votaron por fin el importante subsidio que pedía el soberano y presentaron las habituales peticiones, cuyo número ascendía esta vez a 61. Además de las recurrentes demandas para que se proveyeran los oficios con naturales de los reinos de España y que no se sacara moneda ni metales preciosos, ni caballos y demás cosas prohibidas, los procuradores volvieron sobre el delicado problema, ya evocado en 1518, del funcionamiento de la Inquisición en la petición número 7 —«Asimismo suplican a V. M. mande que los del Consejo e oficiales dela santa Inquisition sean personas generosas y de ciencia y conciencia, porque estos guardarán justicia, y sean pagados del salario ordinario y no delos bienes delos condenados, y dela necesidad que para esto hay, si V. M. es servido, se dará plenaria información por descargo de su real conciencia»—, y otros problemas que les preocupan, como el encabezamiento de los impuestos (petición número 10) o el aumento de hidalgos (petición número 28).

El rey se hizo a la mar en cuanto los vientos fueron propicios, el 20 de mayo, sin esperar a más. Desembarcó primero en Inglaterra, el 26 de mayo, de donde salió el 31 para pasar a Bruselas, adonde llegó el 12 de junio tras una visita a Gante, y,

por fin, el 22 de octubre hizo su entrada triunfal en Aquisgrán. Antes de zarpar, nombró regente del reino a Adriano de Utrecht, ahora ya cardenal; a don Juan Lanuza, virrey de Aragón, y virrey de Valencia a don Diego Hurtado de Mendoza, conde de Mélito. El nombramiento del cardenal Adriano sentó muy mal a los castellanos, que estaban ya al borde de la ruptura. Los procuradores habían enviado correos a sus respectivas ciudades relatando las presiones que había ejercido el canciller Gattinara para obtener el subsidio. Se decía que este, que se había otorgado con tan solo un voto de mayoría, no lo habría conseguido el rey si no se hubieran comprado los votos de Granada, de Valladolid, de Zamora, de Burgos, de Segovia y, probablemente, de otras ciudades más. Cundía el descontento. Testigo perspicaz de la situación a la vez que personalidad de incuestionable autoridad moral, Pedro Mártir de Anglería recapitula en carta dirigida a Marliano, obispo de Tuy, desde Valladolid el 29 de noviembre de 1520, una serie de agravios sufridos por los españoles que explican, según él, que estallara la rebelión y, en primer lugar, apunta la insoportable soberbia con la que los flamencos han tratado a los castellanos:

> ¿Qué cosa más soberbia que el tolerar que los españoles fuesen tratados con el mayor rigor por faltas levísimas cometidas contra los flamencos, y que ningún miembro de la justicia se atreviese a echar mano a un flamenco, aunque cometiera un delito atroz contra un español? ¿Cuántas ignominias no he visto yo? ¿Qué burlas hechas a españoles muy nobles por los más viles mozos de cuadra y pillos de cocina? […]. Añaden a esto que por sus malas enseñanzas tiene el César en poco estos reinos, y aún más, que le han inspirado odio a los españoles para engañarle mejor. Estas arterías, Marliano mío, estas han sembrado las espinas entre los sembrados imperiales […]. Hasta el cielo se levantan voces diciendo, que el Capro [Chièvres] trajo al rey acá para poder destruir esta viña después de vendimiarla. No se les ocultaba que habían de ocurrir estos sucesos cuando el Capro se tomó para sí el arzobispado de Toledo contra las leyes del reino, apenas entró en él, para odio de todo el reino contra el rey, de lo cual tú le escusas. Ninguno le acusa. ¿Qué podría hacer un joven sin barba puesto al pupilaje de tales tutores y maestros? Lo que ha sucedido con las demás vacantes lo sabes, y no ignoras que apenas se ha hecho mención de algún español, y con cuanto descaro se ha quitado el pan de la boca de los españoles para llenar a los flamencos y franceses perdidos, que dañaban al mismo rey[14].

Como en esta, en otras epístolas, el famoso humanista de origen italiano se empeña en exonerar al inexperto rey de cualquier responsabilidad en la pésima conducta de los suyos. Es, por ejemplo, lo que hace en la siguiente, escrita el 17 de

febrero de 1520 desde Valladolid a los marqueses de los Vélez y Mondéjar, en la que además incluye un interesante reproche dirigido a ambos magnates censurando su cobardía y su estrategia cortesana, que prefiere la adulación interesada antes que la defensa de los intereses de Castilla:

> ¿Qué queréis de mí? ¿Que maneje el asqueroso cieno de la adulación? Naturalmente la detesto. Ningún hombre de bien debe adular. Decid que la verdad acarrea enemigos; por mí más que acarree la muerte. Castilla me colmó de honores y me ama mucho: casi todos sus grandes han sido discípulos míos; debo pagar a Castilla lo mucho que ha hecho por mí; no me queda otra cosa sino el que conozca cuánto siento su pena. Lloro al mismo tiempo y compadezco la suerte del afortunado rey Carlos, a quien veo que precipitan sus enemigos internos […]. Vuestro Capro, ayo de nuestro rey, le tiene agobiado con su voracidad, cuando está destinado al imperio del mundo. ¿Qué otra cosa puede hacerse más que llorar mordiéndose de rabia los labios, y empezar a pensar mal de vosotros que no preferís la muerte a sufrir lo que estáis viendo por más limpias que tengáis las manos?[15].

Otro testigo privilegiado de los acontecimientos, el regente cardenal Adriano de Utrecht, que había permanecido en Valladolid, da cuenta en sus cartas al emperador ausente de la evolución de la situación casi día a día. A poco más de un mes de la partida del rey, el 30 de junio de 1520, explica el prelado lo impopular que es el servicio acordado a la fuerza en La Coruña y lo útil que resultaría anunciar su anulación: «Crea Vuestra Majestad que no hay esperanza con que se pueda abajar ni asentar el levantamiento del pueblo sin que totalmente se renuncie al servicio de La Coruña»[16]. En la misma carta transcribe de forma harto expresiva lo que se está viviendo en esos primeros días de la insurrección en que todo es incierto todavía y solo emerge claramente el hastío popular:

> No exprimiré fácilmente los peligros en que estamos, que todos, del menor hasta el mayor maldicen y aborrecen la gobernación hasta ahora hecha sobre el sacar dinero tanto en especie como por letras de cambio, del vender de los oficios, lo que no se acostumbraba en tiempo del Rey Católico y Reina Doña Isabel y de no guardarse lo prometido sobre los encabezamientos en las Cortes que en esta villa se celebraron […] y esto no solo se habla por las plazas mas aún lo predican en las iglesias, como en Salamanca, que uno predicando al pueblo y maldiciendo y abominando esto dijo que querría ser verdugo para ejecutar la justicia contra aquellos que tal hacen y en esto dijo a voz alta un labrador: «Juro a Dios que procuraremos de daros el primer obispado que vacare», diciendo todo el pueblo: «¡Sí! ¡Sí! ¡Sí!»[17].

El proceso insurreccional (1520-1521)

Ya antes de abandonar el rey el suelo español, la revuelta había empezado en la ciudad de Toledo, capital de Castilla la Nueva e importante centro industrial y comercial. Los insurrectos toledanos contaban entonces con el apoyo de una fracción de la nobleza, con don Pedro Laso de la Vega —el hermano del poeta Garcilaso— y Juan de Padilla, quienes encabezaron el movimiento. La Iglesia les aportó su sostén el 27 de febrero de 1520. Los representantes de la Corona fueron desalojados del Alcázar, y los comuneros constituyeron una junta de gobierno, es decir, una asamblea ejecutiva. Mientras tanto, a finales de mayo, los procuradores regresaban a sus ciudades, donde les esperaba a menudo un recibimiento cuando menos poco entusiasta. Se les reprochaba haberse dejado manipular por el rey y haber pospuesto los intereses de las ciudades en favor de los de la Corona. Hubo atropellos y heridas. Incluso más, como fue el caso en Segovia, la capital textil de la monarquía, donde el procurador Rodrigo de Tordesillas sucumbió bajo los golpes de los rebeldes encolerizados. Segovia fue, en efecto, con el caballero Juan Bravo, la primera ciudad en unirse a Toledo contra los flamencos. Por su parte, Laso de la Vega logró convencer a los de Zamora de erigirse en comunidad. El obispo de la ciudad, don Antonio de Acuña, se lanzó entusiasta a la pelea. A la cabeza de la milicia comunera, echó de la ciudad al potentado local, el conde de Alba de Liste. Acuña fue el único eclesiástico de su nivel en participar en el movimiento, y más todavía con las armas en la mano. Así, a principios del verano de 1520, estallan movimientos de revuelta aquí y allá, sin coordinación precisa, cuyo denominador común es la hostilidad hacia la nobleza y los representantes del rey. La Comunidad se estructura al agregarse una serie de ciudades importantes, Valladolid, Salamanca, Madrid, Guadalajara, Toro, Cuenca, Soria, León, Ávila, Burgos, Alcalá, Murcia y alguna más. Ahora

el movimiento toma un carácter infinitamente más serio y amenazador.

Adriano de Utrecht reaccionó de la manera más clásica, no la más inteligente. Está claro que no evaluó correctamente la naturaleza de los acontecimientos que se estaban desarrollando. Mandó a un personaje de siniestra reputación, el alcalde Ronquillo, a la cabeza de mil hombres armados, a la ciudad de Segovia con la misión de castigar a los autores del asesinato del procurador Tordesillas. Pusieron cerco a la ciudad pero chocaron contra un ejército rebelde compuesto por los hombres de Juan Bravo y los de Padilla, con quienes habían venido a juntarse los madrileños conducidos por Juan Zapata. Ronquillo no logró desbaratarlos, y retrocedió. Mientras tanto, Salamanca constituyó una milicia armada que se puso bajo el mando de un noble, don Pedro Maldonado Pimentel, sobrino del conde de Benavente, gran personaje muy allegado a los imperiales, por lo que los de Salamanca le obligaron a compartir el mando con su primo Francisco Maldonado. El 21 de agosto de 1520, el general leal Antonio de Fonseca cometió un grave error. Queriendo apoderarse de la artillería de Medina del Campo, frente a la resistencia de los vecinos, ordenó que se incendiara la ciudad, corazón financiero de Castilla, que quedó en parte destruida. Pero Fonseca fracasó en su intento. Semejante atentado convenció a una serie de ciudades que todavía vacilaban para que se sumaran a la rebelión. Tal fue el caso de Palencia, de Cáceres y Badajoz, además de las andaluzas Sevilla, Baeza, Úbeda y Jaén.

El movimiento crecía, necesitaba estructurarse. Toledo tomó la iniciativa y convocó la primera gran reunión de las Comunidades en Ávila. Allí se constituyó el 29 de julio de 1520 la Junta Santa, a cuya cabeza fue nombrado don Pedro Laso de la Vega. La Junta en este momento no adoptó posturas extremistas y juró servir al rey y a la Comunidad, pero destituyó

al corregidor de Ávila, confiscó las rentas reales en provecho de la nueva tesorería que se acababa de crear y constituyó un primer esbozo de cancillería para sustituir la del regente flamenco. Además, la Junta nombró a Juan de Padilla general de los ejércitos. Conscientes de la necesidad de prevalerse de una legitimidad, los comuneros pensaron en la reina Juana, a la que fueron a visitar a Tordesillas y pidieron les diera su aval, lo que hizo. Por su parte, el cardenal Adriano intentaba calmar los ánimos. Rápidamente, el emperador nombró corregentes asesores del cardenal a dos grandes personajes, el almirante de Castilla don Fadrique Enríquez y el condestable don Íñigo de Velasco. Del mismo modo, el rey prometía no otorgar rentas ni oficios a los extranjeros, no permitir la salida de moneda del reino, volver al modo anterior de recaudación de impuestos por medio del encabezamiento. Otra reivindicación de los comuneros a la que accedía: se comprometía a regresar a España antes del plazo inicialmente previsto. Nada de esto suponía una concesión trascendente a los sublevados ni transfería a estos la más mínima parcela de poder. Carlos y sus hombres querían ganar tiempo. Mientras con una mano accedía a lo dicho, con la otra daba instrucciones a la Junta de la Regencia para acabar con el movimiento. Pedía que se hiciera lo posible por disolver cuanto antes el ejército de la Junta Santa, que se convocaran Cortes al mismo tiempo que la asamblea de la Junta en cuestión para quitarle representatividad, que se vigilara a los predicadores más revoltosos para evitar escándalos.

La Junta Santa se afincó en Tordesillas el 29 de septiembre, a proximidad de la reina. Tomó el nombre de Junta General y dentro de un proceso de radicalización insurreccional muy claro, se declaró órgano suficiente de gobierno del reino. Juana la Loca lo aprobó todo (24 de septiembre de 1520). La Junta General integraba a trece de las dieciocho ciudades con voto en Cortes, lo que le da una dimensión nacional incuestionable. Pero su

creciente radicalización espanta a las más moderadas. Burgos, por ejemplo, se separa sin tardar. La nobleza también teme por sus intereses y se suma al bando imperial. En Galicia, el 4 de diciembre de 1520, a la cabeza de la Asamblea de Melide, que congrega a «los señores e caballeros deste Reyno», el cardenal Fonseca hace votar, entre otras resoluciones, que el antiguo reino se mantenga fuera del movimiento comunero. La rebelión de Orense y Betanzos fue aplastada por el renombrado militar don Fernando de Andrade. El 5 de noviembre de 1520, Alonso de Fonseca escribía al recién electo emperador, que estaba en Bruselas: «Este Reyno, según a Vuestra Mgestad escreví, está sosegado y en vuestro servicio»[18].

Los regentes declaran la guerra a la Junta el 31 de octubre de 1520. Tordesillas cae en manos de los imperiales el 5 de diciembre y los comuneros se desplazan hasta Valladolid, donde crean una nueva asamblea, la Junta de Valladolid, la cual, en la urgencia del acoso del ejército fiel al emperador, toma una serie de medidas políticas, esta vez, abiertamente revolucionarias. Tal extremismo hace desistir a Soria y Guadalajara, que abandonan el movimiento. Los soldados de la Comunidad aprovechan la falta de medios que sufre el ejército imperial para lograr ciertos éxitos militares, como en Torrelobatón, bajo el mando de Padilla, o la expedición de Acuña por la Tierra de Campos. Pero tras los refuerzos aportados al ejército imperial por el condestable don Íñigo Fernández de Velasco, la contienda se hizo demasiado desigual. El 21 de abril de 1521, en la famosa batalla de Villalar, los imperiales derrotaron a los insurrectos y toda la Comunidad se vino abajo. Los principales cabecillas, Juan de Padilla, Juan Bravo y Francisco Maldonado, el que mandaba a la milicia de Salamanca, fueron sumariamente juzgados a la mañana siguiente, condenados a ser degollados y ejecutados acto seguido. Según fray Prudencio de Sandoval, quedaron cuatrocientos heridos y mil prisioneros. El obispo

Acuña salió con vida y trató de escapar a Francia, pero fue detenido y acabó encarcelado en la fortaleza de Simancas. Cinco años más tarde, tras un intento de fuga fallido en el que mató al alcaide de la fortaleza, Mendo de Noguerol, fue agarrotado. Don Pedro Maldonado Pimentel debió a su parentesco con el conde de Benavente no ser ejecutado. Fue encerrado en Simancas, donde permaneció hasta que, vuelto el emperador, fue ajusticiado, como vamos a ver.

Después del desastre

Solo Toledo, con la viuda Padilla, doña María Pacheco, a la cabeza, resistió hasta el 25 de octubre de 1521. María Pacheco, excluida del perdón general y condenada a muerte en rebeldía (24 de enero de 1523), había logrado huir de la ciudad con su hijo pequeño en febrero de 1522 y refugiarse en Portugal, donde acabaría sus días en 1531 sin poder regresar a España, pues, a pesar de los esfuerzos de su influyente familia, el emperador jamás le quiso otorgar su perdón. Esta mujer de extraordinario carácter, hija del marqués de Mondéjar y conde de Tendilla, Íñigo López de Mendoza, y de Francisca Pacheco, hija del marqués de Villena, era hermana del escritor y diplomático Diego Hurtado de Mendoza, quien compuso para ella este expresivo epitafio:

> Si preguntas mi nombre, fue María;
> Si mi tierra, Granada; mi apellido,
> De Pacheco y Mendoza, conocido
> El uno y otro más que el claro día;
> Si mi vida, seguir a mi marido;
> Mi muerte, en la opinión que él sostenía.
> España te dirá mi qualidad;
> Que nunca niega España la verdad[19].

Treinta años después de las Comunidades, todavía el rencor imperial seguía vivo contra la familia Padilla, como se evidencia por esta respuesta que le hace Carlos al príncipe Felipe por carta

del 25 de diciembre de 1552, escrita en el campamento de Metz, en la que se niega a que se le restituya al hijo la casa familiar en Toledo:

> De la petición que dio Gutierre López de Padilla, sobre lo de la casa que fue de su padre, se me ha hecho relación y le mandaréis responder que no convendrá en ninguna manera restituírsela ni permitir lo que pretende por proceder de donde procede, ni pienso que hay en ello escrúpulo […] debéisle hablar para que se contente y no trate más de ello[20].

En varias ciudades estallaron graves incidentes, como ocurrió en Segovia con motivo del traslado desde Villalar de los restos mortales de Juan Bravo. En Valladolid costó algún tiempo pacificar la ciudad. En los lugares de señorío se sospecha que los señores procedieron a ejecuciones en masa sobre las que no se ha conservado documentación. Fue la respuesta de la nobleza vencedora a los movimientos antiseñoriales que a medida que se iba radicalizando la junta comunera recibían mayor apoyo de los insurrectos, hasta hacer temer a los señores de vasallos la pérdida de sus privilegios.

Tras la derrota de los comuneros, durante la primavera y el verano de 1521, se instauró un clima de delación y de pánico que echó a las carreteras del exilio a miles de individuos, además de todos los que optaron por vivir escondidos. Los corregidores, acatando órdenes de los virreyes, compusieron listas de amnistiados y de exceptuados. Hubo toda clase de tractaciones, presiones, intervenciones de personajes importantes, tanto que la justicia quedó prácticamente paralizada y antes de la llegada del emperador pocos habían sido procesados y, menos todavía, ajusticiados.

El emperador regresó a España el 16 de julio de 1522 y fijó su residencia en Palencia. Venía con 4.000 soldados alemanes «para la guarda de su persona», dice fray Prudencio de Sandoval, «que sirvieron en España de solo estragar la tierra»[21]. Traía además una enorme cantidad de artillería, de la que el reino estaba, en efecto, muy escaso pero que dadas las circunstancias era una contundente demostración de fuerza destinada a

impresionar a los castellanos y a demostrar sin ambigüedades quién era el más fuerte. Sandoval describe con detalle el arsenal tal como se presentaba en impresionante desfile: delante venían veintiocho falconetes de a dieciséis palmos que necesitaban cada uno cinco pares de mulas; luego dieciocho cañones de a diecisiete palmos y medio tirados por ocho pares de mulas cada pieza; luego dieciséis serpentinas de a dieciséis palmos de largo que necesitaban veintidós pares de mulas; seguían una bombarda tirada por treinta pares de mulas y dos trabucos en un carretón con veinte pares de mulas, otro que llamaban *Magnus Draco,* con una cabeza de serpiente a manera de dragón y que llevaba la efigie y las armas del rey don Felipe, tirado por treinta y cuatro pares de mulas. Detrás venían *el Pollino* y *la Pollina,* «dos tiros famosos», con treinta y cuatro pares de mulas cada tiro; luego venía un tiro llamado *Espérame, que allá voy,* con treinta y dos pares de mulas; seguían otros dos tiros, *Santiago* y *Santiaguito,* «llenos de flores de lis con las armas francesas»; luego otro con el emperador representado; detrás otro que decían *la Tetuda,* tirada por treinta y siete pares de mulas; luego venía el *Gran Diablo,* de dieciocho palmos de largo, con treinta y ocho pares de mulas. En total había setenta y cuatro tiros. En el puerto quedaban municiones y armas para cargar mil carros. Mil hombres se ocupaban de guiar las mulas y concertar el paso de las armas, sin contar «los que traían provisiones y azadoneros para hacez los caminos»[22]. El cronista añade este comentario: «Si bien en Castilla se holgaron muchos con la venida del Emperador, otros temían y andaban a sombra de tejado; porque los atrevimientos pasados cargaban sus conciencias, esperando y temiendo un riguroso castigo. Mas hizo el perdón que dije, con que se aseguraron todos»[23]. Todos menos las víctimas de la represión, que fueron muchas.

Mientras estaba en Palencia, antes de otorgar ese perdón general a los rebeldes del que habla Sandoval, Carlos V ordenó

que se procediera a unos cuantos castigos ejemplares, como el de don Pedro Maldonado, que fue ejecutado el 13 de agosto de 1522 en la plaza mayor de Tordesillas. Entre la llegada del emperador y la publicación del Perdón de Todos los Santos se acrecentó notablemente la represión. Se firmó un centenar de condenas y quince antiguos comuneros fueron ejecutados enseguida. En total, las ejecuciones públicas debieron de sumar el centenar, sin contar, naturalmente, lo ocurrido en los lugares de señorío. En esta oleada de represión cayeron también siete de los principales protagonistas de la Comunidad, los procuradores Pedro de Sotomayor, Pedro Merino, Juan de Solier, Pedro Sánchez, Diego de Montoya, el licenciado Bartolomé Santiago y el doctor Juan Cabeza de Vaca, que quedaban detenidos en el castillo de la Mota, en Medina del Campo. En Salamanca el emperador hizo derrocar las torres de las mansiones de aquellos que habían aportado su apoyo a la rebelión, empezando por la de la famosa Casa de las Conchas, que era la de los Maldonado. Pocas se salvaron, entre las que cabe mencionar la hermosa torre del Clavero, de la mansión de los antiguos claveros de la orden de Alcántara, y la del Aire, de la casa de las Cuatro Torres, morada de los Castillo, señores de Fermoselle.

Carlos V hizo su entrada solemne en Valladolid el 26 de agosto de 1522. El tan esperado Perdón General, finalizado el 8 de octubre, se promulgó el 1 de noviembre, fiesta de Todos los Santos, de ahí el nombre con el que el texto ha pasado a la hisoria. Se elaboró por la administración de Cobos utilizando las listas hechas durante la primavera del año anterior a las que se agregaron nuevos nombres. Quedaban excluidos hasta 292 individuos, entre los que se hallaba María Pacheco, como ya hemos visto, y el obispo Acuña. Salvo este, Maldonado y los presos de la Mota, casi todos habían huido y así no pudieron ser ajusticiados o simplemente prendidos. Pero las familias en muchos casos cayeron perdurablemente en desgracia y hubo

innumerables confiscaciones de bienes. Para evitar la catástrofe y la ruina, lo primero que hicieron muchos de los participantes en la insurrección en grado menor, o simplemente participantes, fue intentar ganarse la benignidad de los jueces gracias a la intervención de parientes mejor situados o a la corrupción pura y simple de los agentes reales. En el bando opuesto, los que intervinieron contra los comuneros intentaron sacar provecho de su fidelidad pidiendo mercedes al rey. Tal es el caso de los hermanos García Tello y Juan Gutiérrez Tello, de Sevilla, que presentaron una probanza de treinta y cuatro testigos para demostrar que con su gente habían tomado las atarazanas y luego, juntándose con los del conde de Niebla, habían tomado el alcázar contra don Juan de Figueroa, quien «domingo, XVI días de setiembre pasado, se levantó a voz de comunidad y juntó consigo gran número de caballeros e ciudadanos e oficiales de la dicha ciudad con los cuales, haciéndose capitán de ellos anduvo por muchas calles de la dicha ciudad alborotándola y dando pregones para que todos lo siguiesen»[24].

El almirante de Castilla manda una carta de recomendación explicando al emperador que es bueno dar recompensas, «pues de esta manera todos desearán parecerles en las obras»[25]. Es cierto que la represión fue menos sangrienta de lo que se hubiera podido temer, habida cuenta de los usos de entonces y de la magnitud del atentado. Se atribuye al emperador una de esas frases que suelen pronunciar los grandes hombres en momentos cruciales de la historia y que más que por haber sido pronunciadas —que es lo de menos— valen por el impacto con el que diseñan sus caracteres en los anales para la eternidad. Así pues, Carlos V, en aquel aciago mes de agosto de 1522, pudo exclamar: «Esto basta ya, no se derrame más sangre»[26] y, de hecho, después de agosto ya no hubo más ejecuciones de comuneros. Pero ello no obsta para que la pacificación fuera todo lo que se quiera menos humana y misericordiosa. Carlos V

no entendía el lenguaje de la protesta, como lo mostraría también en 1539 en Gante, su ciudad natal. Por ahora era él, sin contestación posible, el dueño del juego.

Rasgos pertinentes de la revolución comunera

El carácter nacional del movimiento de las Comunidades no deja lugar a dudas. Más que la defensa de las libertades tradicionales castellanas, más que el rechazo de la nobleza flamenca y de su personal, arrogantes, predadores y desconsiderados, lo que movilizó a las ciudades castellanas fue el rechazo del imperio. Nada más saberse en España que Carlos había sido elegido emperador de Alemania, los castellanos —en Toledo, para empezar— se alzaron contra la posibilidad de que las rentas y los recursos del reino pudieran gastarse en provecho de Alemania, o de otros reinos extranjeros, o emplearse para la gloria personal del soberano, un rey extranjero, manipulado, poco locuaz y de escaso protagonismo. Es la tesis principal que defiende Joseph Pérez, como veremos más abajo. La incomprensión, el recelo, incluso cierta aversión —recíproca— eran compartidos por el conjunto del cuerpo social de arriba abajo.

Que la nobleza pactara con el borgoñón por consideraciones de interés bien entendido no impide que existiera ese fondo de repulsa casi atávico, visceral, que no lograra rasgarse ese velo de recelo que empañaba la sinceridad de las relaciones. El caso de Guadalajara, corte de los duques del Infantado, es ilustrativo de ese consenso implícito en toda la sociedad. Los Mendoza lograron cortar de raíz el movimiento en sus Estados pero se apresuraron a mandar una carta al regente en la que al lado de vehementes protestas de lealtad pedían, no obstante, que los cargos que se habían dado a los flamencos se restituyeran a los

nacionales, que se anulara el servicio que las Cortes de La Coruña habían otorgado, que se volviera al sistema de las alcabalas, tal como se practicaba antes de las cortes carolinas.

La dimensión social del conflicto resulta igual de clara, o más todavía, y constituye una de las claves interpretativas de la insurrección más eficientes. Las Comunidades empezaron siendo una revolución nacional urbana pero todos los grupos sociales participaron en la revuelta, unos más y otros menos, impulsados por motivaciones diversas, desde las más colectivas hasta las más individuales. La alta nobleza titulada y la nobleza media-alta de los señores de vasallos más poderosos casi no tomó parte en ellas. Pero sí que fue el caso de la pequeña nobleza, los caballeros e hidalgos de las ciudades, que se sublevaron por motivos a menudo individuales, porque no admitían que los cargos y los honores fueran monopolizados por los flamencos excluyéndolos a ellos, pero también políticos, por haber sido partidarios del infante don Fernando, el hermano de Carlos que este había alejado de España. La auténtica base social de la revolución la constituyeron aquellos que incluiremos en lo que anacrónicamente podríamos llamar clase media, o sea, los miembros de las élites urbanas que no eran nobles ni eclesiásticos. Se trata, pues, de los propietarios de tierras que vivían de sus rentas, de los mercaderes, artesanos y comerciantes, de los notarios, letrados, abogados y demás profesiones liberales, como se dice hoy. Las capas populares urbanas que nombraron a procuradores para que los representaran en cada comunidad ejercieron una influencia nada despreciable y que fue creciendo a medida que el movimiento se radicalizaba más, a partir del final del año 1520. Por fin el clero no se quedó fuera. Participaron, sobre todo, como era de esperar, miembros del bajo clero, pero también hubo canónigos y racioneros entre los insurrectos. El caso del obispo Acuña, como ya hemos señalado, constituye una excepción notable. Queda por señalar la

aportación de las órdenes religiosas. Los franciscanos, numerosos, extrovertidos por naturaleza, muy presentes en la vida de la ciudad, no faltaron entre los comuneros, como tampoco los dominicos, tan distintos en muchos aspectos, pero ambos, aunque no fueron los únicos, aportaron al conflicto una dimensión tan espectacular como difícil de analizar y que llamaremos milenarista, sin más matices.

Uno de los puntos más débiles del movimiento insurreccional fue la divergencia de intereses entre los distintos grupos que entraron en él pero que pronto se enfrentaron unos con otros por revelarse incompatibles sus objetivos. La acción de la nobleza fue determinante. El estallido de protesta fue urbano, pero pronto se extendió al campo, transformándose en un movimiento campesino antiseñorial, lo que tuvo por consecuencia el enfrentamiento con la nobleza terrateniente. Esta, que, en parte, pudo considerar al principio el movimiento de las ciudades con simpatía —sobre todo, la mediana nobleza de los caballeros e hidalgos— se volvió contra él nada más vio sus intereses amenazados, lo que explica probablemente que tuvieran la mano tan dura a la hora de la represión aunque, ya lo hemos señalado, no tenemos fuentes que permitan conocer este aspecto. No obstante Mejía, cronista oficial de Carlos V y, por lo tanto, poco adicto a la Comunidad, pero aun así observador atento de los acontecimientos, insiste en el enfrentamiento con los señores. Los miembros de la Junta, explica,

> porque entendían y sabían que los grandes y caballeros destos reinos se querían y trataban de juntarse en servicio y voz del Rey, comenzaron de propósito a tratar que sus villas y tierras se les alzasen en comunidad, y a favorecer y ayudar a los que se habían alzado; y ansí daban calor a las merindades de Castilla la Vieja para levantarlas contra el Condestable, y les enviaron cartas y provisiones de favor, y favorecieron a la villa de Dueñas alzada contra el conde de Buendía y de la misma manera al cerco que Segovia tenía puesto a su alcázar, en el cual hubo muchas muertes de hombres; y a otros lugares y fortalezas y a los caballeros y otras personas que en las ciudades alzadas eran vecinos y llevaban acostamiento del Rey y de otros señores, enviaron a notificar y mandar que no les acudiesen ni fuesen a sus llamamientos, si no, que les derribarían sus casas y destruirían las haciendas […]. Y ansimesmo contra los grandes que habían castigado a algunos de sus vasallos porque se les habían alzado, soltaban muchas palabras y hacían muchas amenazas, diciendo que por ellos los habían de mandar destruir[27].

Otros factores intervinieron también, en particular, la

tensión entre conversos y estamento popular, aunque todavía este aspecto no esté suficientemente estudiado ni se pueda afirmar a ciencia cierta que efectivamente desempeñó un papel. La presencia de numerosos conversos entre los comuneros es un hecho indiscutible, que se corresponde, por otra parte, con una realidad del poblamiento urbano de las ciudades castellanas —y de Toledo, particularmente— bien documentada, a saber, la nutrida proporción de descendientes de judíos que vivían en ellas. Entre las reivindicaciones de los comuneros, las que se dirigían contra el Santo Oficio y contra los estatutos de limpieza de sangre se atribuyeron inmediatamente a la influencia de este grupo, cuyo protagonismo pudo constituir un factor de disensión en un momento en que las tensiones entre los cristianos viejos y, más exactamente, los ambientes populares que reivindicaban su ascendencia «limpia», y las élites urbanas de origen judeoconverso habían alcanzado niveles de violencia inaudita tras cerca de medio siglo de actuación de la Inquisición, de autos de fe, de predicaciones de edictos de fe en los que los conversos eran propuestos a la vindicta popular como traidores y enemigos de la fe.

Si el espectro social de las Comunidades ha sido relativamente fácil de establecer, no ha ocurrido así con la sustancia política del movimiento acerca de cuya interpretación divergen los especialistas. Los objetivos que se fijaron los insurrectos no parecen siempre claros ni unitarios ni, con frecuencia, coherentes. En las ciudades, lo hemos subrayado, los intereses de la nobleza y de las «clases medias» no coincidían en ciertos aspectos esenciales. La oligarquía urbana de los caballeros no miraba con ninguna simpatía las reivindicaciones del estamento popular y, de hecho, cuando la Junta se radicalizó, sus representantes abandonaron el movimiento. A medida que el programa político de las juntas sucesivas iba adquiriendo un carácter más revolucionario, los privilegiados le volvieron las

espaldas.

En el centro del programa comunero se hallan las ciudades y sus libertades. Adriano de Utrecht, desde Valladolid, donde ejerce de regente durante la ausencia de Carlos, le informa de cuanto llega a su conocimiento, como ya hemos visto. El 30 de junio de 1520, nada más estallar la revolución, cuando todavía se limita a Toledo, Segovia y Salamanca, la primera de las cuales principalmente despliega grandes esfuerzos para atraer al movimiento las demás ciudades, el cardenal da crédito, en función de lo que dice el marqués de Villena desde Toledo, a la idea según la cual lo que quieren las ciudades es gozar de un régimen de independencia al estilo de las ciudades-Estado italianas: «Los de Toledo cada día se afirman más en su pertinacia, entiendo por cartas del Marqués de Villena escritas a su hermano que procuran atraer aquella ciudad a la libertad de la manera que lo están la ciudad de Génova y otras en Italia y que no quieren obedecer al gobernador que Vuestra Alteza ha puesto»[28]. Pero no fue este el rumbo político que tomó la revolución.

El principio fundamental que inspira todo el programa legislativo reside en esta afirmación: las Cortes, es decir, el reino, son el órgano fundamental de gobierno y se sitúan por encima del rey. De esta manera, los procuradores de la Comunidad pretendían corregir y enderezar el rumbo que los Reyes Católicos habían impuesto a la representación política, arrinconando a las Cortes, marginando a la nobleza y reservando las decisiones de gobierno tan solo a los monarcas y a sus consejeros y técnicos. Esta exigencia era evidentemente inaceptable por Carlos V. Como exclamó el almirante de Castilla tras intentar —en vano— negociar con la Junta Santa, «estos quieren ser reyes». «Recia cosa es, les dice, que aquellos oficiales que el rey cría, vosotros digáis que son desobedientes en no dejar los oficios por vuestro mandamiento, que es

presuponer que el reino manda al rey y no el rey al reino. Cosa que jamás fue vista»[29].

De ahora en adelante, exige la Junta Santa, las Cortes integrarán a representantes de las ciudades, tres por ciudad, correspondientes a cada estamento, elegidos democráticamente. Se podrán reunir sin necesitar que el rey las convoque, y sus competencias serán extendidas considerablemente en lo concerniente a la actividad legislativa, la decisión de entrar en guerra y la leva de impuestos, lo que limitaba el poder real de manera drástica. En la misma dirección iba también la decisión de suprimir a los corregidores, otra de las grandes medidas centralistas de los Reyes Católicos. La Junta disponía que en vez de nombrar el rey corregidores, fueran las ciudades las que eligieran a tres hidalgos y tres labradores, entre los cuales el soberano escogería a uno de cada estamento que serían nombrados alcaldes en lo civil y en lo criminal durante tres años. Del mismo modo, pretenden

> que el Rey no pueda enajenar ningunas ciudades, ni villas ni lugares, ni las rentas de ellos, de los que hoy son de la corona Real […] e si lo hiciese que no valga ni sea obedecido ni cumplido lo que sobre ello mandare […]. Que el Rey restituya a las ciudades e villas todos los términos, montes, e dehesas e lugares que los Reyes pasados les han tomado para dar a personas particulares, e que si no lo hiciere que las ciudades e villas se los puedan tomar por su autoridad e ayudarse unas a otras para ello e que el Rey no se lo pueda vedar ni estorbar[30].

Este aspecto, que asemeja el programa de los comuneros al de una monarquía parlamentaria, es el que más ha interesado a los historiadores a partir de los años 1960 y, ciertamente, es el más novedoso. Por lo demás, la larga lista de condiciones dictada por la Junta de Tordesillas en 1521 completa el programa. Las más recurrentes se refieren a los cargos, oficios, beneficios, prebendas y mercedes, incluidos los oficios de la Casa Real, que los comuneros quieren ver estrictamente reservados a los nativos del reino de Castilla y, más aún, a los naturales de los lugares o regiones donde vacaran dichos oficios, salvo en el caso de que el rey quisiera colocar a algún miembro de su familia, con tal de que este fuera nacido y bautizado en

Castilla. La salida de dinero del reino, uno de los temas de discordia mayores, quedaba naturalmente prohibida, pero no solo se prohibía la exportación de moneda, sino también la de carne y de trigo, salvo circunstancias particulares. En todos los casos, solo las Cortes podrían autorizar las sacas. La acumulación de oficios quedaba fuertemente sancionada: si el titular de un oficio aceptaba otro, perdería ambos y quedaría inhabilitado de por vida para ocupar otro. Todos podrán llevar las armas que quieran, así ofensivas como defensivas. La lista se clausura con la exigencia de que el futuro rey, antes de ser aceptado por tal, debe jurar ante los procuradores que respetará estas nuevas leyes y jurará también mantener todas las libertades y privilegios de que los gozan las ciudades.

Por supuesto, ninguna de las disposiciones redactadas por los miembros de la Junta vio jamás el principio de su aplicación, por lo que el movimiento comunero pierde buena parte de su arraigo concreto en la historia para pasar a ser algo así como un sueño, una utopía. No pocos autores se han negado a ver en las Comunidades otra cosa y piensan que no fueron un movimiento político estructurado y vertebrado por una reflexión novedosa, sino todo lo contrario. Porque divergen las opiniones acerca del significado de este movimiento tan pronto nacido como malogrado.

¿Cómo interpretar el movimiento comunero?

Las distintas tesis sobre el significado de las Comunidades pueden integrarse en dos grandes categorías de signo opuesto. La primera estipula que se trata del último movimiento de tipo medieval de defensa de los antiguos privilegios y, por consiguiente, se lo considerará como retrógrado, conservador, reaccionario, en una palabra. El otro punto de vista, por el

contrario, defiende el carácter avanzado de la insurrección, a la que considera como primera revolución moderna. Fue José Antonio Maravall quien, en 1963, desmintió por primera vez la opinión más difundida sobre las Comunidades, desde finales del siglo XIX, heredada de Ganivet, el cual presentaba a los comuneros como seres de mentalidad regresiva, anclada en el pasado, pronta a rechazar el progreso. Los comuneros, escribía en su *Idearium español* (1898), «no eran liberales o libertadores […] eran castellanos rígidos, exclusivistas, que defendían la política tradicional y nacional contra la innovadora y europea de Carlos V»[31]. Para José Antonio Maravall, lejos de ser un simple movimiento de revuelta, las Comunidades representan una verdadera revolución construida sobre un pensamiento político coherente, revolución que marcaba el advenimiento de la modernidad en Castilla. El estudio de la acción de la Junta de Tordesillas y de los *Capítulos* allí redactados permite a este autor afirmar que, en 1520-1521, los castellanos, adelantándose a todas las naciones europeas, estaban elaborando la primera teoría moderna de la representación política. Los *Capítulos* constituyen un primer esbozo de constitución que fundaba el equilibrio entre los poderes del soberano y las prerrogativas de la representación del reino sobre la supremacía de la Junta, que es la que dicta sus condiciones al rey. La Junta, pensada como auténtica representación nacional —y ya no tan solo de las ciudades con voto en Cortes—, se vuelve la única instancia representativa de gobierno, lo que suponía un cambio revolucionario en la doctrina tradicional de las Cortes. Al fracasar la tentativa comunera, quedó debilitada de forma duradera la burguesía del interior, incapaz de luchar contra el monopolio de Burgos y la competencia del extranjero.

Joseph Pérez constata que el desastre de Villalar, que consagró el triunfo de la alianza entre la nobleza y la realeza, al destruir a largo plazo toda posibilidad de emergencia de una

oposición estructurada digna de ese nombre, significó el triunfo de la monarquía y, más exactamente, de una monarquía de carácter marcadamente autoritario y centralizador que no iba a dejar prosperar las antiguas libertades de las ciudades. La España de después de Villalar, la del Siglo de Oro, en suma, fue la de la prevalencia de los valores clericales y nobiliarios.

> La burguesía —escribe J. Pérez—, dividida y vencida, continuó su *traición* invirtiendo su dinero en tierras; sus hijos abandonaron los negocios para entrar en las universidades, en los cargos públicos, en las órdenes, cuando no eran tentados por la aventura colonial o militar —*Iglesia, o Mar, o Casa Real*—; el ideal de la renta se convirtió en la principal preocupación de una sociedad, junto al ansia de consideración social —afán de hidalguía— y la obsesión de la limpieza de sangre, valores que ponen de manifiesto el desconcierto de una sociedad cada vez más apartada de la realidad[32].

Por eso, piensa este historiador, la tradición liberal iba poco equivocada al hacer de 1521 y de Villalar el momento en el que comenzó la decadencia española. Lo que desapareció después de la derrota de los comuneros, afirma Joseph Pérez, no fueron las libertades castellanas, como se decía entonces, es decir, los privilegios y franquicias tradicionales, lo que desapareció fue probablemente la libertad política, la posibilidad de forjar un porvenir más halagüeño que el del imperio de la reputación exterior y la miseria interior. «Lo que durante el reinado de los Reyes Católicos y el gobierno de Cisneros se había preparado», concluye este autor, «una nación independiente y moderna, lo abortó Carlos V»[33].

Esta visión de los acontecimientos, que es la que también defiende Ignacio Gutiérrez Nieto en su trabajo de 1973 sobre *Las Comunidades como movimiento antiseñorial,* nos parece ser la más convincente, la que mejor se ajusta a lo que dicen las fuentes. Por esas fechas o algo después, otros autores han intentado enriquecer nuestro conocimiento de la revolución comunera a partir de perspectivas distintas, inspiradas en la historia de la espiritualidad o la sociología, pero sin lograr, pensamos, imponer una interpretación nueva. Siguiendo a Joseph Pérez, nos fijaremos en tres publicaciones muy distintas entre sí, pero que presentan el interés de plantear

interpretaciones globales o intentar reflexionar acerca de problemáticas consideradas como marginales. Se trata de los libros de Ramón Alba (*Acerca de algunas particularidades de las Comunidades de Castilla, tal vez relacionadas con el supuesto acaecer terreno del Milenio Igualitario,* 1975), de Antonio Márquez (*Los alumbrados,* 1972 y 1980) y de Stephen Haliczer (*Los comuneros de Castilla: la forja de una revolución,* 1981 para la edición inglesa, 1987 para la traducción castellana). El primero aporta en su libro material poco conocido que enriquece nuestro conocimiento de las corrientes apocalípticas y los movimientos milenaristas castellanos, pero sin lograr, no obstante, establecer de manera convincente el papel que desempeñaron esos movimientos en la génesis y el desarrollo de la crisis comunera. Del mismo modo, el empeño de Antonio Márquez por establecer un vínculo entre la disidencia religiosa de los alumbrados y aquella, política, de los comuneros, nos parece carecer de fundamento, por lo menos en el estado actual de nuestros conocimientos. Por fin, el tercer autor citado pretende mostrar que los comuneros lograron influir en la forma de gobernar el reino, particularmente con las Cortes, que, a partir de la revolución, adquirieron mayor protagonismo y poder. J. Pérez discrepa, con razón, de esta interpretación, que no resiste un examen de los hechos. Nos atendremos, pues, a la lectura de este autor, que él mismo resume así:

> estamos frente a un movimiento fundamentalmente castellano, más concretamente: centrocastellano, con exclusión de las tierras burgalesas y de lo situado al sur de la Sierra Morena. Este movimiento nace y se desarrolla en las ciudades pero encuentra pronto muy fuertes ecos en el campo que es el escenario de una poderosa explosión antiseñorial. El movimiento elabora un programa de reorganización política de signo moderno, caracterizado por la preocupación de limitar el arbitrario de la corona. Su derrota se debe a la alianza de la nobleza y de la monarquía y viene así a reforzar las tendencias absolutistas de la corona[34].

El profesor Pérez sitúa certeramente, según nuestra opinión, la clave interpretativa de la Comunidad en el rechazo del imperio, que ya hemos señalado, y en la voluntad de reorganizar el binomio rey-reino. El punto de partida del movimiento

insurreccional se sitúa en la elección de Carlos en 1519, que, nada más conocerse en Castilla, despierta las inquietudes de Toledo, que toma la iniciativa de escribir a las demás ciudades con voto en Cortes. Salamanca, por su parte, redactó, con la contribución de varios religiosos, un memorial de reivindicaciones que remitió también a las otras ciudades. En este texto se enuncia uno de los motivos de preocupación más determinantes y que más a menudo será traído a colación por los comuneros, a saber, que el rey pretendiera utilizar los recursos castellanos para sufragar gastos fuera del reino, como si este fuera, en suma, una simple colonia: «no es razón Su Cesárea Magestad gaste las rentas destos reynos en las de otros señoríos que tiene, pues cada cual es bastante para sí, y este no es obligado a ninguno de los otros ni subjeto ni conquistado ni defendido de gentes estrañas»[35]. Joseph Pérez lo formula con claridad: «Los castellanos no compartían la idea imperial de Carlos Quinto. Este fue el motivo principal de la revolución comunera»[36].

El rechazo del imperio, prosigue este autor, tiene por consecuencia que los comuneros quieran otorgarle al reino, es decir, a la representación encarnada en las Cortes, un protagonismo superior en la conducta de los asuntos públicos y de gobierno. Frente a la organización llevada a cabo por los Reyes Católicos, que había hecho de la Corona el único centro de decisión política en detrimento de los pueblos, los comuneros pretenden darles a los concejos —los gobiernos municipales— y a las Cortes su pleno poder deliberativo y ejecutivo. Es también en ese lugar central dado a las Cortes en donde Juan Manuel Carretero Zamora ve la modernidad y la «propuesta revolucionaria» de las Comunidades:

> Frente a un sistema representativo del reino construido por los Reyes Católicos en función de las necesidades exclusivas de la Corona y, en consecuencia, fortísimamente intervenido desde todas las instancias de la monarquía, los comuneros opondrían una concepción de las Cortes radicalmente opuesta a las tesis del absolutismo regio[37].

Y, más adelante, precisa, de acuerdo con las tesis de José Ignacio Gutiérrez Nieto:

> los comuneros buscaban construir un nuevo edificio representativo basado en la potencia del reino en detrimento del poder de la Corona: dentro de esa nueva concepción de las Cortes el ámbito fiscal resultó ser un aspecto decisivo como consecuencia de que la fiscalidad se convirtió en una de las banderas de la protesta comunera al canalizar el temor de que el nuevo monarca desarrollara una política fiscal inasumible por los castellanos[38].

Las Germanías en la Corona de Aragón (1519-1523)

Contemporáneas de las Comunidades de Castilla, las Germanías asolaron parte del reino de Aragón, principalmente el de Valencia, pero también las islas Baleares y el principado de Cataluña, aunque en menor medida. Germanía, del valenciano *germà* (hermano), significa agrupamiento de hermanos o personas solidarias, aglutinadas en el conflicto, los agermanados. Esta importante insurrección tuvo entre otras consecuencias la de la conversión forzada de los mudéjares, que todavía seguían viviendo según sus tradiciones y religión y que eran en su mayoría vasallos de los señores, principales blancos de los insurrectos. En otro capítulo volveremos sobre esta cuestión. La otra consecuencia trascendente sería la derrota de la burguesía urbana, sobre todo en Valencia, ciudad floreciente, donde era muy poderosa, y en la que ya no podría aspirar a desempeñar un papel preponderante. Ricardo García Cárcel resume así el proceso: «La derrota de los agermanados implicó la definitiva marginación del artesanado de la administración y un proceso de refeudalización del campo, paralelo al endeudamiento nobiliario y a la consolidación del imperialismo de Carlos I»[39].

Carácter político de la insurrección

Según la versión de la historiografía tradicional, que todavía se puede hallar en ciertos manuales, lo que más distingue el

movimiento de las Germanías del de las Comunidades es el carácter exclusivamente social del primero, mientras que la revolución de las ciudades castellanas tenía una dimensión política esencial. Esta manera de ver las cosas está totalmente anticuada y si no se niega la fundamental problemática social inherente a las Germanías, los estudios más recientes han matizado mucho la exclusividad de tal dimensión para insistir, de manera convincente, pensamos, en la realidad de las reivindicaciones políticas de los insurrectos. Vicente J. Vallés, en su tesis publicada en el año 2000, le ha dado a este aspecto todo el trasfondo que hasta ahora le faltaba, a partir de un análisis de las relaciones que se pueden establecer entre el pensamiento de los principales agermanados y los escritos del franciscano Francesc Eiximenis, y no solo de Eiximenis, sino también de las ideas religiosas procedentes de la *devotio moderna* y, más todavía, de las corrientes proféticas y milenaristas ilustradas, entre otros, por los escritos de Joan Alemany —su libro *La venguada del Antichrist e de les coses que se han de seguir, ab una reprobació de la secta mahomética,* publicado en 1480, se reeditó en Valencia en 1521 durante las Germanías—, del médico catalán Arnau de Vilanova y del franciscano francés Joan de Rocatallada. La influencia de Eiximenis parece ser con mucho la más fecunda e interesante. Ya en 1974, Eugenio Císcar Pallarés y Ricardo García Cárcel recordaban que con anterioridad, Joan Fuster había subrayado esa influencia que según él radicaba en cierto asomo de republicanismo, en su crítica del régimen dentro del régimen, pero estos dos autores pensaban que no había que exagerar ese factor. Para ellos, «el mayor atractivo de Eiximenis estribaba, no en su discutible y tímido republicanismo, sino en el contenido económico y social de su obra, que nos atreveríamos a calificar de pre-calvinista»[40]. A continuación, desglosamos los puntos en los cuales influyeron las ideas de Eiximenis, según Vicente J. Vallés.

Para el franciscano, si bien el príncipe es el que legítimamente gobierna usando el poder civil que emana del pueblo, este está habilitado, en casos precisos y suficientemente justificados, para retirarle al príncipe ese poder. Eiximenis aspira a una purificación de la sociedad, que quedaría integrada en una organización regida por el amor. Es fundamental el amor a la comunidad y el espíritu de servicio a la república. Esta reposa sobre tres pilares: la concordia entre los ciudadanos, el acatamiento de las leyes y el respeto de los conceptos sabios. Una sociedad bien organizada no puede reposar sino sobre la recta administración de la justicia, sin la cual no se puede dar la paz civil, condición fundamental del buen gobierno.

> La ciudad —prosigue Vicente J. Vallés— posee una organización propia para su abastecimiento, ejército propio para su defensa y sus gobernantes son elegidos entre los mejores miembros de los tres estamentos —generosos, ciudadanos y menestrales— asistidos por un Consejo. Eiximenis propugna la creación de milicias urbanas para la defensa de la ciudad, sustentándose en el principio del servicio militar de los ciudadanos[41].

Los agermanados seguirán el razonamiento de Eiximenis acerca de lo perjudicial que es para la ciudad el sistema de censales. Sería preferible que estas inversiones en deuda pública se efectuaran en provecho del fomento del comercio. También estarán de acuerdo los insurrectos con su concepto negativo de la nobleza en cuanto clase dirigente, pues la consideraba corroída por taras y costumbres deshonrosas que no podían sino desacreditarla. La verdadera nobleza, pensaba el franciscano, eran los hombres que compartían el saber, la única sociedad que merecía pretender ser modélica era la de los sabios. «Por último, su actitud ante el islam influyó de forma decisiva en la Germanía. Aunque Eiximenis se mostraba contrario a las conversiones forzosas —lo que realizarían los líderes radicales—, no creía en una convivencia pacífica entre musulmanes y cristianos y pedía, por ello, la total expulsión de aquellos del reino»[42].

Empezada como un desafío lanzado a la Corona por la rica burguesía textil y mercantil de Valencia, la Germanía se transformó en un movimiento antinobiliario y antiseñorial que desembocó en una revuelta popular incontrolada, a la vez que en una cruzada mesiánica dirigida contra los mudéjares del reino de Valencia, es decir, la población todavía musulmana sometida a las estructuras de poder señoriales tradicionales y que constituían el fundamento esencial de la riqueza nobiliar.

El verano de 1519 fue catastrófico para la ciudad de Valencia. Además de atravesar una grave crisis de subsistencias, tuvo que luchar contra una epidemia de peste. Los estamentos privilegiados, los ricos e incluso los oficiales reales abandonaron la ciudad por temor al contagio, dejándola sin gobierno, con sus vecinos abandonados a sí mismos. Como era frecuente en este tipo de coyuntura, el estamento popular buscó un chivo expiatorio para explicar los azotes del tiempo y pensó hallarlo en unos desgraciados sodomitas recién descubiertos, alentados por un celoso predicador más que medianamente fanatizado, quien agitó el espectro de la cólera de Dios contra los hijos de Sodoma para excitar los ánimos vindicativos del pueblo valenciano. Gaspar Escolano cuenta en sus famosas *Décadas,* en el capítulo que trata «De los principios que tuvo la Germanía», los efectos fulgurantes que tuvo esa predicación sobre los ánimos populares. He aquí el texto:

> En fin del dicho mes de Julio, halló el demonio cómo salir de la suya, para sacar de quicios el pueblo que quedaba sin cabezas. Porque habiendo predicado un maestro Luis Castellolí de la orden de San Francisco, en la iglesia mayor el día de Santa Magdalena, que el vicio de la sodomía había prendido en Valencia (traído por personas extranjeras de allende, que a ocasión de mercadear la moraban), y que este era el señuelo que llamaba los castigos de Dios, que tan espesos llovían sobre nosotros y más la pestilencia; se exasperaron tanto los oyentes de oír aquel nefando nombre, que pusieron faldas en cinta en buscar los culpados, y habiendo descubierto cuatro dellos, mosén Gerónimo Ferragud, justicia criminal de aquel año, siendo confitentes, los mandó a quemar, a veinte y nueve de Julio[43].

Este trágico acontecimiento sobrevino en un contexto muy tenso. Los sermones apocalípticos que anunciaban el inminente

castigo divino a causa de los vicios de los gobernantes, sus injusticias, su laxismo y corrupción no hacían sino exasperar más todavía los ánimos populares contra las élites locales. Además, circulaban rumores insistentes según los cuales iba a producirse un ataque berberisco contra la ciudad. La actividad industrial y comercial de la capital se paralizó por completo. Los habitantes, influidos por antiguas profecías, creían que los mudéjares afincados en los arrabales y en los pueblos vecinos, a los que ya acusaban de ayudar a sus correligionarios de allende el mar en sus correrías devastadoras por la costa, iban a sublevarse y pasarlos a todos a cuchillo, por lo que exigían que fueran desarmados. Pero los que sí que estaban armados eran los vecinos de la ciudad. Existía, en efecto, una organización de milicias urbanas autorizada por el rey Fernando, llamada el *adehenament,* dedicada a la defensa de la ciudad contra los ataques berberiscos o de la armada otomana.

El 7 de agosto de 1519 estalló por fin la revuelta, y Valencia se sublevó. El gobernador, Lluís de Cabanyelles, señor de Benissanó, Alginet y Bolbait, se apresuró a regresar y no se le ocurrió otra cosa para ahogar la protesta que prohibir todas las armas y las reuniones, decisión poco acertada, dado el ambiente. La respuesta de los artesanos, a cuya cabeza se puso el cardador Joan Llorenç, secundado por Joan Castellví, alias Sorolla, y por Joan Caro, fue la creación de la *Germandat* o Germanía —unión fraterna entre varios individuos sellada por un juramento solemne registrado ante notario, con el fin de defenderse contra cualquier amenaza común, mientras se lograba un fin estipulado. El acuerdo se pasó primero en Valencia entre los maestros y obreros de cada gremio, pero pronto se extendió a todos los trabajadores de la ciudad y también se incluyeron los labradores de los cuatro distritos rurales de la huerta. Poco después se les juntaron las principales ciudades de realengo y también las de señorío, tanto laico como eclesiástico.

La creación de la Germanía resulta, pues, de una reacción de la poderosa burguesía valenciana, que había llegado a un punto de exasperación insoportable al no poder ocupar en el gobierno de las ciudades —y de la capital, sobre todo— el lugar al que su poder económico le permitía legítimamente aspirar. Los factores desencadenantes más inmediatos fueron la corrupción de la casta gobernante y, en primer lugar, la de los oficiales de justicia, la arrogancia de la nobleza, el rencor de la élite artesana excluida de las decisiones que implicaban a la colectividad y, por último, un sistema fiscal muy controvertido. A este clima de exasperación cabe agregar el peligroso vacío de poder dejado por la muerte del rey Fernando, así como el descontento a la vez que la frustración provocados por la marcha de Carlos de Barcelona a La Coruña sin dignarse venir a prestar juramento ante las Cortes bajo el pretexto de que tenía que presentarse cuanto antes en Alemania.

Joan Llorenç, que era un gran admirador de la organización comunal de las ciudades italianas, dotó a la Germanía de estructuras complejas. En la cumbre se hallaba un consejo compuesto por representantes de los distintos oficios, llamado la Junta de los Trece, que concentraba casi todos los poderes a la vez que controlaba la labor de varias asambleas de oficiales cuyas competencias eran limitadas y puntuales. La Junta estaba al principio en manos de los miembros más moderados de la Germanía. Pero no tardaron estos en enfrentarse con los radicales, que ejercían una presión cada día mayor. Las querellas intestinas alimentadas por esta tensión, que se exasperó tras la muerte de Llorenç acaecida a finales de junio de 1520, fueron tanta causa del fracaso final como las derrotas militares.

Pero durante el verano de 1519 son los insurrectos los que ganan terreno aprovechando el descuido de las autoridades, que no se percataron de toda la gravedad del asunto y, de hecho, no tomaron con suficiente brevedad las medidas que se imponían.

El movimiento, en efecto, fue extendiéndose por el campo, donde tomó un carácter marcadamente hostil al régimen señorial. Fueron dueños de la situación hasta mayo de 1520, momento en que el rey, que había dado no obstante su aval a los agermanados en dos ocasiones, decidió poner fin a la insurrección. Para ello mandó a Valencia con título de virrey a un gran aristócrata, el segundo hijo del cardenal Mendoza, don Diego Hurtado de Mendoza, conde de Mélito, gran soldado de la guerra de Italia pero pésimo político. La Germanía se negó a reconocerlo y él fue incapaz de entablar el diálogo con la Junta. Su residencia fue saqueada y tuvo que salir a toda prisa de Valencia. Se refugió en Játiva, de donde pasó a Denia. Las tropas realistas se organizaron como pudieron en dos núcleos, uno al norte, capitaneado por el duque de Segorbe, el otro al sur, mandado por el virrey, en la gobernación de Orihuela. Los agermanados intentaron entablar relaciones con los comuneros de Castilla, estrategia interesante que, de haber cuajado, hubiera tenido, no cabe duda, fructíferas repercusiones. Pero los castellanos no vieron el interés de semejante *entente* y el intento no pasó a más.

En 1521, el movimiento se radicalizó. En febrero, la Junta suprimió los impuestos sobre la producción textil y sobre el comercio, aunque esta medida sería abrogada posteriormente. Se multiplicaron los saqueos de propiedades nobiliarias. El arrabal morería de Valencia fue incendiado. En junio, a pesar de la voluntad manifiesta del virrey de entablar negociaciones, los agermanados decidieron llevar su acción al terreno militar con el fin de consolidar el movimiento en la región de la Plana (Castellón). Pero el 4 de julio fueron derrotados en Oropesa por el duque de Segorbe, sufriendo un segundo revés en Almenara el 18 —la tradición es unánime en considerar la pésima calidad de los combatientes agermanados. Las pérdidas humanas entre los insurrectos fueron muy importantes. Una feroz represión se

abatió sobre la región y la Germanía quedó borrada del mapa en todo el norte del reino. La lucha se concentró entonces en el sur. El 14 de julio había caído la importante ciudad de Játiva, la segunda del reino. El jefe del ejército insurrecto, Esteve Urgellés, murió durante el asedio y le sustituyó Vicente Peris, la gran figura del radicalismo agermanado. El gran encuentro entre ambos bandos tuvo lugar el 23 de julio cerca de Gandía, junto al río Vernissa. Las tropas realistas, capitaneadas por el virrey, venían integradas por dos mil soldados de infantería, entre los que se contaban setecientos mudéjares y un gran número de mercenarios —seiscientos gallegos y doscientos catalanes—, más quinientos hombres a caballo. La flor y nata de la nobleza valenciana, el duque de Gandía —el futuro santo jesuita—, el conde de Oliva, el conde de Cocentaina, participaban en el encuentro. Enfrente, el ejército agermanado era superior en fuerzas, con ocho mil infantes, según las fuentes —probablemente, algunos menos. Ganaron las tropas del movimiento insurgente y esta fue su única victoria. Llevados por la euforia y la dinámica del éxito, los agermanados saquearon varias casas de Gandía y el palacio ducal, del que los ilustres ocupantes tuvieron que huir con lo puesto. El principal cabecilla de los saqueadores, Bartolomé Guitart menor, pelaire, acusado de haber conducido a todo un grupo de «salteadores y gente de mal vivir» hasta el palacio ducal, donde robaron bienes por un valor estimado entre cuatro y cinco mil ducados, huyó y fue condenado a muerte en ausencia[44]. El duque don Juan de Borja estimó en treinta mil ducados los daños causados por los insurrectos en sus tierras, trapiches de azúcar, castillos y casa, suma que reclamó al fisco real. Este no se apresuró a reembolsárselos, pues todavía en las Cortes de Monzón de 1533, o sea, doce años después de los hechos, el duque presentó una súplica al rey para que se los pagaran.

Tras la victoria, los agermanados se lanzaron a una campaña

de bautismos forzados de mudéjares a través de los señoríos de la zona, pero también en los realengos, como en Játiva, e incluso en Valencia, cuyos habitantes de la morería fueron bautizados el 29 de septiembre por orden de Vicente Peris. Esta acción, de importantes consecuencias, será evocada de nuevo en la tercera parte. El virrey prefirió salir a toda prisa de Denia hacia Peñíscola, en una nave genovesa. Mientras tanto, a finales de julio la Junta se disolvía en Valencia a causa de las tensiones entre radicales y moderados: estos pensaban que el movimiento había degenerado y se desolidarizaron de los otros, creando una situación de crisis interna de fatales consecuncias.

El 27 de agosto, la ciudad de Orihuela se rindió tras un sitio muy duro, seguido al poco tiempo por la fortaleza, cuyas llaves fueron entregadas al marqués de los Vélez, jefe de las tropas reales. Saltando el cerrojo de Orihuela, se abría la ruta de Valencia. Alicante se rindió sin casi oponer resistencia. En septiembre, Peris fue derrotado en Sagunto. Valencia capituló el 1 de noviembre de 1521. La lucha continuó en Játiva y en Alcira, que permanecieron en manos de los insurrectos. El movimiento popular cobró en la primavera de 1522 un marcado carácter mesiánico con la intervención de la enigmática figura del *Encobert* (Encubierto). En sus arengas vehementes —en castellano, pues no parece que supiera valenciano, y, de hecho, se hacía pasar por el infante don Juan, hijo de los Reyes Católicos—, a la vez que se hace defensor de las reivindicaciones de los campesinos de la huerta, pretende lanzar una cruzada antimudéjar de resonancias claramente medievales, con la conquista de la Santa Casa de Jerusalén de telón de fondo. Este movimiento acabó perdiendo vigor y el Encobert, a cuya cabeza se había puesto precio, acabó asesinado en Burjasot por uno de los suyos el 19 de mayo de 1522.

Carlos V nombró virreina de Valencia a Germana de Foix, la segunda esposa de su abuelo Fernando, en marzo de 1523, con

la misión de pacificar el territorio por todos los medios. Lo haría con férrea determinación, tanto, que hasta hoy en día sobrevive su pésima reputación en la ciudad del Turia, por mucho que las crónicas saquen a relucir la exquisitez de la corte virreinal que mantuvo con su segundo marido, el duque de Calabria, perfecto representante del príncipe del Renacimiento. El 23 de diciembre de 1524, la reina Germana otorgó un indulto a los *perayres,* pero habrá que esperar a 1528 para que, con el perdón general proclamado por el emperador, se considerara el reino como totalmente pacificado.

La insurrección de las islas Baleares

Las Germanías se concentraron en la isla de Mallorca, donde empezaron poco después que en Valencia. Aquí sí que se puede hablar de un movimiento estrictamente social con no pocas connotaciones de lo que habría que llamar, a pesar del riesgo de anacronismo, lucha de clases. El desencadenante de la insurrección fue la situación insoportable en la que se hallaba el pueblo de los trabajadores urbanos, agobiados por unos impuestos excesivos y repartidos de forma muy injusta. Un ambiente de fuerte descontento se respiraba ya desde finales de 1520. Este se transformó en revuelta en los primeros días del siguiente mes de febrero, después de que el virrey, don Miguel de Gurrea, mandara encarcelar a siete artesanos. Fueron estos liberados sin tardar el 8 de febrero, y el mercader de paños Joan Crespí fue nombrado jefe de la insurrección, que se transmitió enseguida a las zonas rurales. El episodio de febrero desencadenó un rápido proceso de radicalización irreprimible. El 16 de marzo, el virrey fue destituido, lo que provocó su huida a la vecina isla de Ibiza. A imitación de lo ocurrido en Valencia, se creó una Junta de los Trece. Un noble local, don Pere Pachs,

vino a sustituir al virrey exiliado, pero pronto prefirió tomar distancias con el movimiento a causa de los numerosos desbordamientos populares que no aprobaba. Fue asesinado. El movimiento insurreccional conoció entonces sus más negras horas de paroxística radicalización. El pueblo pidió que se condenara a muerte a los señores y también a los grandes mercaderes y que se repartieran sus bienes entre los estamentos populares. Fray Prudencio de Sandoval, desde su punto de vista, incondicionalmente proimperial, narra los acontecimientos de esta suerte:

> Dentro en la ciudad estaban la rabia y furor muy ardientes, de manera que Calon *[sic,* por Colom], capitán de los rebeldes, echó en prisión a todos los grandes y nobles que en ella había, con sus mujeres; y de los que se habían pasado al campo del virrey, a sus mujeres y hijos, y a todos los mercaderes y hombres ricos, mujeres y hijos; finalmente, a cuantos le eran sospechosos y tenía por leales.
>
> Llegó a tanto la crueldad desta gente, que degollaron gran parte dellos y les dieron garrote en las mismas cárceles, no más de porque eran leales a su rey. A otros ajusticiaron públicamente en la plaza, como si hubieran cometido algún grave delito[45].

Un grupo de *caballers* halló refugio en la fortaleza de Bellver, pero esta fue asaltada, tomada, y los ocupantes, ejecutados (28 de julio de 1521). Este acto hizo sonar la hora del terror. Los nobles se ausentaron precipitadamente de la isla para refugiarse en Ibiza. Mallorca vivió entonces un tenebroso episodio de violencias. Pere Crespí fue, a su vez, asesinado por Francesc Colom y fue el hermano de este, Joanot Colom, quien tomó la cabeza del movimiento junto con Joan Casesnoves. El puerto de Alcudia, bien protegido por sus fuertes murallas y abastecido desde la vecina isla de Menorca, resistió a los asaltos de los agermanados. Tampoco lograron estos desembarcar en Ibiza. De vuelta a España en julio de 1522, Carlos V mandó a Gurrea cuatro galeras con ochocientos hombres. Desembarcaron en Alcudia en octubre del mismo año en compañía de numerosos representantes de la nobleza, así como de simpatizantes de la causa real. La isla de Mallorca se recuperó palmo a palmo. El sitio de la homónima capital empezó el 1 de diciembre de 1522 pero no se acabó hasta el 8 de marzo del año siguiente. La

nobleza exigía una revancha sangrienta y un castigo ejemplar. El obispo propuso su mediación, gracias a la cual los caballeros atenuaron sus exigencias, lo que abrió paso para llegar a la capitulación y rendición de los rebeldes agermanados. Además de Calon, quedaron excluidos del acuerdo once rebeldes, que fueron ajusticiados con él. Cuenta fray Prudencio de Sandoval el suplicio:

> Mas Calon, cabeza y capitán general de la rebelión y levantamientos, ascondióse. Y buscándole con diligencia le hallaron en un vil lugar, cual él merecía; y así como estaba sucio y asqueroso, lo pusieron en un asno, y acompañándole los otros once a pie, le trajeron por las calles públicas de la ciudad, y hecho el triste paseo, lo atenacearon vivo con hierros ardiendo en medio de la plaza, y la misma pena dieron a los otros.
>
> Muertos desta manera, los hicieron cuartos, y los colgaron de las torres y almenas de la ciudad. Y las cabezas estuvieron en el rollo que está en la plaza de Mallorca. Confiscáronles los bienes, aplicándolos a la cámara imperial. A los demás delincuentes condenaron en mucho dinero[46].

La represión y las consecuencias

Antes de la vuelta a la normalidad, la derrota de los agermanados en ambos reinos fue sancionada por una represión de rara violencia. Hubo 800 ejecuciones en el de Valencia, 275 en Mallorca. Para esta última, Eulàlia Duran cifra las pérdidas humanas en 2.935 personas, la gran mayoría de fuera de la capital —895 para la ciudad de Mallorca contra 2.040 para el resto de la isla[47]. De lo que ocurrió en los señoríos no sabemos casi nada. El duque de Gandía, por ejemplo, persiguió a numerosos vasallos suyos implicados en el asalto a la ciudad y al palacio ducal. Una sentencia firmada por el gobernador del ducado, don Jaime Roca, el 12 de julio de 1520 condena a muerte a 21 individuos huidos y a la confiscación de todos sus bienes[48]. No sabemos si fueron hallados y ejecutados.

No solo hubo mucha sangre derramada, sino también importantes transferencias de riquezas. Los vencedores pronunciaron numerosas confiscaciones de bienes y multas colosales se infligieron a las ciudades, a los gremios y a los

particulares. En el reino de Valencia, según los cuadros que proporciona Vicent J. Vallés Borrás, un total de 51 oficios tuvieron que pagar la importante suma de 72.146 ducados, con un promedio por gremio de 1.414,6 ducados. Pero esta cifra no dice gran cosa, pues los gremios eran muy distintos unos de otros y reagrupaban a contingentes de trabajadores muy dispares. La media por hogar es más interesante: 34,6 ducados, cifra que ciertamente no es desorbitante pero que representa una punción representativa en el presupuesto familiar. Además, las diferencias entre gremios eran importantes. Los que menos pagaron, los corredores de cuello, se libraron con tan solo 8 ducados por casa. Vienen después los picapedreros, con 12 ducados; los sederos y tintoreros, con 14,6 ducados; los carreteros, con 15. Los que más castigados fueron, los ropavejeros, pagaron 100 ducados por casa. Muy por debajo vienen los zurradores y los plateros, con poco más de 57 ducados por hogar, luego los panaderos, con 50. En la media se sitúan los *velluters* (terciopeleros), los albañiles, los pelaires, los esparteros y los boteros.

En cuanto a las ciudades, pagaron un total de 199.848 ducados, cantidad mínima, pues no poseemos recuentos completos. La capital —que precisamente no figura en las listas — tuvo que pagar por su parte más de 100.000 ducados; Játiva, más de 37.000; Alcira, 15.000; Alcoy, más de 14.000. Según las listas de tasaciones que se conservan, las 33 aglomeraciones de jurisdicción eclesiástica pagaron tan solo 21.241 ducados —o sea, un promedio de 644 ducados por lugar—; los 60 lugares de señorío, 42.255 ducados —a 704 ducados por centro de poblamiento—, mientras que las villas de jurisdicción real o realengos, cuyo número asciende a 32, pagaron nada menos que 136.352 ducados —sin contar Valencia—, lo que arroja una media por pueblo de 4.261 ducados. Dicho de otro modo, los realengos desembolsaron cantidades en promedio siete veces

superiores a los señoríos eclesiásticos y seis veces mayores que los señoríos laicos. Cierto es que entre los lugares de realengo se hallaban los más poblados y que para una estimación proporcional precisa habría que calcular cantidades por vecino, lo que es imposible para la totalidad de los lugares por falta de datos. Pero utilizando los que existen, llegamos al recuento siguiente:

— En 21 lugares de realengo, con 10.455 casas pobladas, se pagaron 117.750 ducados, a 11,2 ducados por casa.

— En 45 señoríos laicos, poblados por 7.038 casas, se pagaron 31.395 ducados, a 4,4 ducados por casa.

— Por último, 30 señoríos eclesiásticos, con 4.021 casas, desembolsaron 21.038 ducados, a una media por casa de 5,2 ducados.

Vemos que, aunque estas cifras maticen fuertemente el suplemento de pago de los realengos, estos siguen siendo los que más pagaron por casa: 2,5 veces más que los señoríos y 2,1 veces más que los señoríos eclesiásticos.

Por otra parte, y este detalle no es anodino, hay que tomar en cuenta las exacciones operadas por los señores, quienes no vendieron barato su perdón, lo que cambia notablemente las cosas. Así, sabemos, por ejemplo, que el conde de Oliva exigió de sus vasallos 16.000 ducados de «composición» o acuerdo, mientras que la multa del fisco real consistió tan solo en 2.199 ducados. El número de casas o de vecinos ascendía en este lugar a 1.016 (con la Fuente de Carroz) en 1528, de modo que en total cada hogar o vecino de Oliva pagó poco menos de 20 ducados, de los cuales unos 2,5 fueron al rey y algo así como 17,5, al señor. Por su parte, el duque de Gandía pidió que le devolvieran el dinero prestado al virrey durante la guerra, tomado de las multas de los gremios que acabamos de evocar. Pero el pago, una vez más, se demoraba. El 13 de enero de

1526, don Juan de Borja pedía a la virreina Germana de Foix que se le abonaran los 2.000 escudos que se le debían, consignados sobre el oficio de los *velluters* y que estos se negaban a pagar. Unos meses después, en Granada, el 7 de julio de 1526, el emperador firmó una orden de pago, dirigida a los virreyes de Valencia en favor del duque, de un total de 19.350 libras consignadas sobre los oficios de Alcira y Játiva[49].

Si a la sanción económica agregamos las pérdidas humanas, resultará claro el considerable impacto económico del movimiento en las regiones afectadas. En el reino de Valencia resultaron muertos unos 12.000 individuos y en el de Mallorca, unos 3.000. Hubo además una importante población desplazada. En el reino de Valencia se contaron 5.000 casas de moriscos despobladas y 1.000 de cristianos viejos. Sabemos que la ciudad de Valencia tenía 1.776 viudas en 1526, es decir, 600 más que en 1513, fecha anterior al estallido revolucionario. Las zonas más afectadas por el despoblamiento fueron la huerta de Valencia, la llanura del Turia y la de Alicante.

Las consecuencias culturales de las germanías valencianas son difíciles de determinar. Discrepando de una historiografía local asaz polémica y demasiado empeñada en ver en este conflicto la causa de la «decadencia» intelectual del reino, Ricardo García Cárcel insiste sobre el hecho de que es antes de las Germanías cuando la cultura valenciana estaba «en franca crisis»[50]. Después de 1523, la universidad, la edición y los intercambios se desarrollaron. En 1528 había en Valencia 16 impresores, o sea, cinco más que en 1513; en 1540 serán 20, dos años más tarde, 22. El papel de la virreina, Germana de Foix, no se limitó a la imposición de un estilo de corte más y más frívolo y castellano. La «reina Germana», como la llamaban, y, sobre todo, sus dos últimos maridos, el marqués de Brandebourg y luego, a partir de 1525, el duque de Calabria —quien trajo consigo a Valencia su riquísima biblioteca— fomentaron el desarrollo de las ciencias y

los saberes, además de proteger a los erasmistas valencianos. A partir de 1528 se multiplican en Valencia las ediciones de Erasmo, auge en el que sin duda no es extraño el hecho de que la conferencia de Valladolid no condenó las obras del insigne humanista. Por fin, hay que reconocer que el exilio de algunos de los mayores representantes de la corriente erasmista —Juan Luis Vives es el más emblemático— no se debió a la represión de la Germanía.

Del mismo modo, cabe observar que la castellanización del reino de Valencia fue muy precoz y se remonta a los tiempos de Alfonso V el Magnánimo, muerto en Nápoles en 1458, para adquirir una amplitud inaudita durante el primer decenio del siglo xvi. Por ejemplo, el elogio de la lengua castellana del poeta Vinyoles es de 1510. Pero si dejamos el terreno de la lengua y de la cultura, es cierto que la castellanización social fue bastante más lenta y es poco probable que tuviera nada que ver en ello la instalación de los Trastámara en el trono de Aragón —es la tesis defendida por Joan Fuster—, así como la evolución del personal administrativo o las modas cortesanas. El papel determinante lo desempeñó sin duda alguna la emigración castellana, que conoce en aquel principio de la modernidad un dinamismo innegable. Tan solo para los años 1510-1520, se conoce la existencia de 809 extranjeros que han fijado su residencia en Valencia y, entre ellos, más de la mitad —425, exactamente— debía de hablar castellano. Se trata, mayoritariamente, de artesanos y de comerciantes miembros de las capas medias urbanas.

Quisiéramos concluir este apartado evocando las consecuencias políticas que fueron, como era de esperar, inmediatas, espectaculares e importantes. Según José Juan Vidal, la derrota de los agermanados significó

> la abolición de un método más democrático y aperturista, instaurado efímeramente por los agermanados, para regir el municipio, y en el que participaban miembros de todos los estamentos de la ciudad […]. A partir de entonces se mantuvo una entente entre la monarquía y la élite dirigente por la que a esta última se reservaba en exclusiva, la introducción en el saco de una lista restringida de

nombres […]. Los grupos populares quedaron definitivamente eclipsados de cualquier posibilidad de intervenir en el poder local[51].

Triunfaba la nobleza, la burguesía local quedaba malparada y renunciaba a sus propios valores, había sonado la hora de los grandes mercaderes y hombres de negocios italianos. Este cambio radical en la distribución de las cartas políticas no ocurrió solo. Paralelamente, y a un ritmo infinitamente más pausado, se operaba otro cambio tan decisivo, o más, y, en gran medida, consecuencia del primero: la subida en importancia de las zonas agrarias del interior y el paso de una mentalidad de inversor, de jefe de empresa, a una mentalidad de propietario de tierras, de rentista. Joan Reglà, por su parte, insiste en este aspecto: «La derrota de las Germanías es, pues, la "poda" del ideal burgués, con la decadencia de la industria y el comercio, actividades que inician una disensión, primero hacia el sur —Alicante—, y que después experimentan la atracción de Barcelona, a partir de 1570»[52]. Los burgueses se hacen rentistas, prosigue Reglà, compran fincas y buscan en las hipotecas sobre la riqueza agrícola —los *censals*— una renta segura, aunque menor. El subsiguiente triunfo de la nobleza genera una ruralización del mundo urbano. Las ciudades reducen considerablemente su proyección exterior para integrarse en la economía agrícola del interior del reino.

Otro gran especialista de la época y de la zona, Antonio Urbieto Arteta, llega por los mismos años a las mismas conclusiones. «La decadencia valenciana, escribe, se había acentuado en torno al cambio de siglo. Pero las "Germanías" eran la culminación de ese proceso decadente. Y entonces puede decirse que fracasó el espíritu que animó a Jaime I a crear el reino de Valencia como experiencia —la primera del mundo— de un Estado "burgués"»[53]. Antonio Urbieto también considera que «el éxito de la nobleza y sus colaboradores los mudéjares […] supuso el triunfo de la zona interior», pero generó, con la

conversión forzada de los moriscos, el problema de su asimilación, a través del cual se enfrentaron los señores, protectores de los nuevos convertidos, y los adversarios de estos, a saber, la burguesía, el pueblo llano y buena parte del clero.

Para terminar vamos a consignar las conclusiones de Vicent J. Vallés Borràs, autor del último libro importante sobre las Germanías:

> El movimiento agermanado surgió en el seno del grupo de artistas y menestrales acaudalados, que constituía una parte importante de la incipiente clase burguesa valenciana de los inicios del Quinientos. Por medio de la Germanía, estos burgueses reivindican un mayor protagonismo político, parejo al potencial económico alcanzado mediante sus actividades artesanales y mercantiles.
>
> En una primera etapa de la revuelta, caracterizada por un claro predominio de dirigentes moderados, las reivindicaciones se centraron en conseguir, siempre dentro del marco foral, las reformas sociales, políticas y económicas, consideradas necesarias para alcanzar una sociedad justa […].
>
> La abolición de los impuestos significó la irrupción violenta en la dirección de la Germanía de elementos radicales insatisfechos con la política llevada a cabo por los moderados. Con el inicio de la guerra, el predominio radical fue decisivo en la defensa de unos postulados que abogaban, mediante una revuelta milenarista, por la desaparición de una clase social, la nobleza, y su sustitución por capitanes agermanados de probada valía en la defensa de la causa popular […].
>
> La pugna entre reformistas y radicales acabó por destruir la Germanía, aunque el golpe decisivo vendría de parte de Carlos I que, viendo cuestionada su legitimidad, se unió a la nobleza en la implacable lucha por aniquilar el movimiento agermanado[54].

El rey en sus reinos

La tempestad se alejaba. Hasta que en los últimos años del siglo, las alteraciones de Aragón provocadas por el controvertido Antonio Pérez volvieran a despertar el espectro de la guerra civil, no volverían a conocer los reinos de España violencias ni secesiones internas. Al poco de regresar Carlos a España, se celebraron Cortes en Valladolid, presididas por Gattinara, a mediados de julio de 1523, aún abiertas las heridas causadas por la reciente represión del movimiento comunero, al que el monarca no hace la más mínima alusión en su discurso de apertura, limitándose a agitar el espectro del avance del ejército otomano por el este y las malas intenciones del vecino rey de Francia, urgencias ambas poco relacionadas con las preocupaciones interiores de los procuradores castellanos pero

destinadas a generar cierto sentimiento de inseguridad y temor. El dinero que pide, explica el emperador, lo pide para luchar contra el infiel y reforzar la seguridad de sus reinos. Los procuradores, con talante decididamente conciliador, hiperbolizan con estudiada retórica su contento por el regreso del César y hasta vaticinan con su retorno el advenimiento de un nuevo «siglo de oro», adelantándose cien años a aquel otro que el periodista Andrés de Almansa anunciaría en 1621 y que para muchos autores representa la primera mención de este concepto[55]:

> con su bienaventurada venida cesaron los males mayores e calamidades que en tan breve tiempo nunca hubo ni en España ni en el mundo, y con su presencia Real en ellos florece la justicia e paz que nunca se pensó; añádase a esto ver claramente que tenemos el siglo de oro que se esperaba, y entera felicidad de ser regidos e gobernados por príncipe glorioso, justísimo, prudentísimo, temiente a Dios, y lo que más es verdadero milagro en tal edad, haber subido en la cumbre de la perfección de virtudes[56].

Entre las peticiones de los procuradores, la segunda, a la que José María Jover encuentra un «aire ingenuo y utópico»[57], denota una notable autoestima o sentimiento nacional. Reza así:

> suplicamos, porque creemos y tenemos por cierto que Vuestra Majestad tiene firme propósito de estar y permanecer en estos sus reynos, porque los ama más que a otros, y porque son tan poderosos y desde ellos puede gobernar los otros sus imperios, reynos e señorios, y son muy apacibles y abundosos, lo qual conoscería si los visitase y les hiciesse tan gran merced de les dar este placer y gozo que recibirán de ver su persona real, y por otras causas y respetos; y porque han visto por esperiencia que no pueden estar sin la presencia de su rrey[58].

Esta última frase probablemente no esté exenta de ironía. El emperador, por su parte, consciente sin duda del peligro en que había estado de perder mucho alejándose de España, aprobó la sugerencia del reino —«A esto vos respondemos que así lo entendemos hacer; e yo el Rey visitaré por mi persona estos reynos lo más brevemente que sea posible, por ser como es la cosa que más he deseado y deseo hacer»[59]— y optó por una larga estancia en la península, si bien no fue capaz de cumplir sino a medias la promesa que ya había hecho en las Cortes durante su primera estancia de vivir y morir en España. De los cuarenta años que duró su reinado, en efecto, tan solo dieciséis pasó en la península, repartidos en seis estancias muy desiguales. La que estamos comentando ahora, que es la segunda, duró siete

años y fue la más larga. Entre julio de 1522 y julio de 1529, el rey vivió con los españoles, visitando las principales ciudades y reinos, desde Navarra hasta Sevilla, desde Levante hasta Extremadura. Hizo largas estancias en Valladolid y en Toledo y visitó a su madre en Tordesillas en varias ocasiones. La primera fue en septiembre de 1522, al poco de regresar, pues urgía poner orden en las relaciones conflictivas entre la reina y la hermana del emperador, la princesa Catalina, que con ella moraba, y el marqués de Denia, encargado de velar por sus vidas, el cual, según parecía, trataba muy mal a ambas ilustres personas. Quedaba además un contencioso entre Carlos y su hermana a causa del aval que supuestamente esta —que era entonces una niña— habría dado a los comuneros, lo que el soberano no le perdonaba. La segunda visita se hizo en mayo del año siguiente, y la tercera, en octubre de 1524, su estancia más larga, que duró un mes, y que fue la última. El 16 de octubre de 1527, con motivo de un contagio que había matado a tres sirvientas de la reina doña Juana, el marqués de Denia informó al emperador de la necesidad de trasladarla a Toro, pero con suma precaución, pues se hallaba en un estado de gran confusión. «Ha cinco días, escribe, que no ha querido comer sino pan y queso y esto acostumbra su alteza hacer por cada cosa que no se hace a su voluntad». Será necesario que viaje de noche y con gran discreción, «que no haya gente que vea a su alteza, y así es menester porque en verdad yo he vergüenza de mí mismo de lo que le veo decir y hacer»[60].

Pasó el año 1526 en Andalucía, repartido entre Sevilla y Granada. En la primera, se casó con Isabel de Portugal, y en la segunda, finalizó su felicísima luna de miel. Así cumplía, aunque tarde, con la promesa hecha en las Cortes de 1523:

> Lo primero, que pues tantos bienes se siguen del matrimonio, que fue instituido por Dios, y especialmente se espera generación que después de muy largos tiempos sucedan en estos reynos, y que con ellos se ayunte y trabe deudo y amor con todos los príncipes cristianos, que vuestra Majestad, pues ya está en edad para ello, aya por bien de pensar con efecto en se casar y tomar mujer, de que creemos que Dios será servido, y será gran descanso y contentamiento destos sus reynos.

A esto vos rrespondemos que vos agradecemos y tenemos en seruicio lo que decís, y yo el Rey lo entiendo hacer así, y por lo que hasta agora lo he diferido ha sido por el bien destos reynos y paz y sosiego dellos[61].

La emperatriz Isabel de Portugal, la única esposa legítima de Carlos V, gozó, hasta su muerte prematura acaecida en Toledo el 1 de mayo de 1539 de sobreparto del sexto hijo del emperador, de una gran popularidad entre los españoles y, según todos los testimonios que poseemos, vivió con su marido un matrimonio feliz. El cronista Alonso de Santa Cruz la describe así a su llegada a Sevilla:

Era la Emperatriz blanca de rostro y el mirar honesto y de poca habla y baja, tenía los ojos grandes, la boca pequeña, la nariz aguileña, los pechos secos, de buenas manos, la garganta alta y hermosa, era de condición mansa y retraída más de los que era menester. Honesta, callada, grave, devota, discreta y no entremetida; y esto era en tanta manera que para sí aun no quería pedir nada al Emperador ni menos rogarle cosa por otros; de manera que podemos decir haber el Emperador hallado mujer a su condición. Trajo de Portugal muchas damas de linaje muy ricamente ataviadas, y aunque poco hermosas eran harto honestas, de las cuales después casó muchas con señores de mucho valor en el Reino[62].

Entre esos señores de mucho valor se encontraba Francisco de Borja, el futuro santo jesuita, que casó, efectivamente, con la muy noble doña Leonor de Castro Mello y Meneses, amiga íntima de la emperatriz.

Además de su ajuar, Isabel de Portugal aportó una dote muy considerable: 900.000 doblas de oro castellanas de 365 maravedís. Quitando lo que Carlos debía a Juan III, hermano de la futura emperatriz, quedaban un poco más de 660.000 doblas. En concepto de arras, el emperador debía entregar a la esposa lo equivalente a la tercera parte de la dote, exigible si la emperatriz sobrevivía a su marido. Además, en virtud de lo estipulado en las capitulaciones matrimoniales, el emperador, a título de renta anual, hizo donación a su esposa de una serie de «villas, su tierra y partido, tercias, alcabalas y martiniegas»: Soria, Molina, Aranda de Duero, Sepúlveda, Carrión, Alcaraz, San Clemente, Albacete, Villaueva de la Jara y Vala del Rey, además de cerca de dieciséis millones de maravedís de juros situados en Sevilla y almojarifazgo, en Cuenca y Huete[63].

Carlos e Isabel tuvieron seis hijos, cuatro varones y dos

mujeres, pero tan solo sobrevivieron tres, el heredero Felipe y las princesas María y Juana. La primera casó con su primo Maximiliano, futuro emperador, a quien dio quince hijos, entre los cuales contamos a la bella María de Austria, la primogénita, última esposa de Felipe II, su tío carnal, que le llevaba veintidós años. Juana, la segunda, fue la esposa de Juan Manuel de Portugal, su primo hermano por ambos lados, y madre del famoso y desdichado rey don Sebastián.

Por la primavera de 1528, con motivo de las Cortes de Monzón, el emperador visitó por fin a los valencianos que tanto se habían ofendido en 1520 cuando Carlos, con las prisas del imperio, omitió ir hasta la capital del Levante adonde había quedado en celebrar Cortes. Por fin, el 27 de julio de 1529, desde Barcelona, salió para Italia dejando a su esposa de regente con sus dos hijos muy pequeños, el príncipe Felipe, su heredero, de dos años, y la infanta doña María, de uno.

Durante aquellos años peninsulares el soberano adquirió su independencia de criterios, a la vez que la monarquía española se dotaba de nuevos órganos de gobierno que completaban las reformas emprendidas por los Reyes Católicos. Los principales biógrafos de Carlos V están de acuerdo en distinguir dos épocas en su carrera de gobernante, muy desiguales en longitud. La primera se desarrolla entre 1517 y 1522 y está caracterizada por la dependencia del joven soberano del influjo de su ayo Adriano de Utrecht y de sus poderosos consejeros, casi todos, flamencos o borgoñones, que ya conocemos: Chièvres, el canciller Sauvage —fallecido en 1518 en Zaragoza, como hemos visto—, Gattinara, sucesor de este, y Charles de Poupet, señor de Chaulx, son los principales. El consejo íntimo, o la esfera de influencia más cercana al rey donde se tomaban las decisiones importantes, lo integraban los tres primeros. El consenso es también unánime entre los autores para considerar que fue la influencia nefasta de estos consejeros extranjeros la que impulsó

al recién desembarcado rey de España a permitir las numerosas exacciones que condujeron a la guerra civil que acabamos de relatar. Pero como ya hemos apuntado al principio de este libro, que fuera Carlos o cualquiera de sus cercanos e interesados consejeros quien tomara las decisiones más impopulares, durante aquellos primeros años de ejercicio del poder el rey no veía en España gran cosa fuera de una reserva de medios en apoyo de sus proyectos a escala europea y, para comenzar, su elección a la cabeza del Sacro Imperio que, como hemos visto, no fue asunto de unos pocos ducados.

El segundo período arranca en 1522. Desde que Chièvres había sucumbido a la peste durante la Dieta de Worms (28 de mayo de 1521), desde que Adriano de Utrecht se había marchado a Roma para ocupar el trono de San Pedro (verano de 1522), Carlos ya no estaba tan sujeto. El 3 de julio, en Inglaterra, acabó de dictar su primer testamento. El 16 embarcó rumbo a las costas españolas, donde su presencia era reclamada para finalizar la pacificación de Castilla. A partir de entonces, ya ningún consejero, ni Gattinara ni el poderoso Cobos lograron disponer de un capital de confianza ni de un ascendiente suficiente para lograr, si no manipular al rey, por lo menos inclinarlo a tomar tal o cual decisión. Está claro que el emperador atendía con puntualidad su oficio de rey despachando personalmente los múltiples negocios del imperio, de lo que es buen testimonio la inmensidad de la correspondencia que pasó por sus manos y que contestaba con prontitud.

Durante su estancia de 1522-1529, se estructuró notablemente la administración central. En el momento de la primera venida de Carlos a España, el gobierno de la Corona de Castilla se regía por el Consejo de Castilla, y el de la Corona de Aragón, por el de Aragón. El primero no era sino el antiguo Consejo Real, reestructurado por los Reyes Católicos en 1480

—Cortes de Toledo— con un presidente, siempre un alto eclesiástico, unos pocos nobles —dos o tres— y una mayoría de letrados —unos nueve. Existía además en Castilla un Consejo de Cruzada competente en lo relativo a la administración de la bula, y un Consejo de Órdenes que entendía de lo concerniente a las órdenes militares. La policía religiosa y la represión de las herejías corrían a cargo del Consejo de la General y Suprema Inquisición, que empezó a reunirse a finales del siglo XV con el famoso Torquemada a su cabeza. En 1518 se creó la Cámara de Castilla, emanación del Consejo de Castilla, y que no era sino la reconfiguración del Despacho de la Cámara de los Reyes Católicos. Una de sus principales atribuciones concernía a la administración de la gracia y mercedes reales. Los primeros textos que la regulan son de 1528. En cuanto al Consejo de Guerra, integrado por un número no fijo de miembros del Consejo de Estado, no se sabe cuándo se fundó, pero la primera mención que de él se tiene es de 1516. En 1523 empieza a funcionar el Consejo de Hacienda, lo que significó un notable progreso en la racionalización de la administración de los recursos de la monarquía. Carecería de reglamento propio hasta muy entrado el reinado de Felipe II, y sus miembros, que no percibían salario por asistir, pertenecían a otras administraciones. Su primer presidente, puramente protocolario, fue Enrique de Nassau-Breda, que era miembro del Consejo Privado de Carlos desde 1515. A partir de 1523 es el secretario Francisco de los Cobos quien lo preside con mayor frecuencia. Poco después, en 1526, hizo su aparición el importante Consejo de Estado, cuyas competencias eran, más allá de las cuestiones de política exterior, muy amplias y variadas. No tenía presidente, ya que era el propio monarca quien debía en principio presidirlo. Sus miembros no tenían por qué ser expertos en tal o cual materia —al contrario de lo que ocurría con los consejos llamados «temáticos»—, salvo, tal vez,

en relaciones internacionales, y solían ser eclesiásticos, miembros de la alta nobleza o letrados de rango superior.

En relación con los consejos funcionaban las secretarías, cuyos titulares eran personajes importantes que casi siempre desempeñaron un papel político de primer plano. En la época de transición entre la administración fernandina y la de Carlos V, el secretario Lope Conchillos, aragonés nacido en Tarazona y notoriamente converso, fue uno de estos individuos. Hombre de confianza del Rey Católico, para quien actuó en Flandes tras la muerte de la reina Isabel, lo que le costó ser encarcelado por Felipe el Hermoso, volvió a recuperar su influencia con la vuelta de Fernando, luego cayó otra vez en desgracia con Cisneros, volvió a los negocios en 1516 y, por fin, hacia 1519, se vio retirar todos los cargos, que pasaron a Cobos.

Los negocios internacionales corrían a cargo de otro secretario, el predecesor de los luego llamados secretarios de Estado, que en la misma época transicional era otro aragonés de Calatayud, Miguel Pérez de Almazán, muy próximo a Fernando el Católico, y que falleció en 1514. Le sucedió otro aragonés, también de Tarazona, Pedro de Quintana, quien gozó de la total confianza del rey e intervino en todos los grandes asuntos de la monarquía. Quintana marchó a Flandes en 1516 tras el fallecimiento de Fernando, como tantos otros, donde Chièvres lo confirmó en la secretaría de Aragón y además le encargó la del reino de Nápoles. Pero ya no se le mantuvo en la de Estado que, al llegar Carlos a España, estaba claramente desempeñada por Mota, políglota y cosmopolita como convenía en aquella circunstancia, aunque no ostentara título alguno.

Tampoco lo ostentaba el gran chambelán Chièvres, aunque todos sabían que por sus manos pasaban todos los asuntos de Estado y de patronato real. Chièvres era el hombre fuerte porque era el más allegado al monarca, el más privado, como se

decía entonces. No era así con Sauvage, quien había sido nombrado canciller de los Países Bajos en 1515 y con este título acompañaba al soberano. Tras su muerte repentina en Zaragoza, como hemos visto, fue el piamontés Mercurino Gattinara quien ascendió a canciller, pero ahora no solo de los Países Bajos, sino de «todas las tierras y reinos del rey», lo que confería al cargo una dimensión infinitamente más extensa, y a su titular, mucho más poder. Según José Antonio Escudero, «Gattinara restableció la armonía con los castellanos, logrando ser bien visto por ellos». Además del italiano y del latín, hablaba castellano, francés y alemán. «Semejante dominio de lenguas —prosigue Escudero— era el correlato de un personaje de amplios horizontes, que bien pudo inculcar a Carlos V aquellas pretensiones ambiciosas que llegarían a cristalizar en la "idea imperial"»[64].

Cuando el emperador regresa a España en el verano de 1522, Gattinara trae de secretario de Estado *avant la lettre* a Jean Lallemand, o Juan Alemán, mientras que Francisco de los Cobos está afectado a otros Consejos. Para estas fechas, Cobos lleva ya seis años al servicio de Carlos V, ya que había sido nombrado secretario particular del rey el 12 de diciembre de 1516, gracias, probablemente, a la recomendación que Cisneros dirigió a Chièvres en su favor. Hasta la muerte del omnipotente gran chambelán del joven rey, Cobos sería uno se sus más fieles servidores y decididos partidarios. Pronto extendería su influencia el secretario. En septiembre de 1524, según una carta de Martín de Salinas al tesorero Salamanca, que cita Escudero, Cobos aparece como el hombre clave dentro del dispositivo de gobierno: «Cobos, escribe Salinas, tiene todo el cargo de Estado de Castilla, y en la verdad se tiene en esta Corte por muy averiguado estar muy en la gracia de S. M. y todas las cosas de estos reinos se despachan por su mano. Puede creer V. Md. que triunfa». Cobos, según este informador, es además secretario del Consejo de Cámara, donde se delibera cuanto concierne a las

mercedes, secretario asimismo del Consejo de Hacienda y también del de Indias, todos ellos de reciente creación, como hemos apuntado. Esta omnipresencia del secretario Cobos, la privanza casi sin límites que iba a conseguir con el emperador, los honores, los títulos, la inmensa fortuna que acumularía durante sus treinta años de servicio hacen de él una suerte de prototipo, pero de prototipo excepcional, de esa nueva clase de pequeños caballeros de las ciudades sin fortuna que alcanzan riqueza y notoriedad gracias a sus competencias administrativas al servicio del poder real, hacia el cual demuestran una total lealtad. El mejor conocedor del personaje, el estadounidense Hayward Keniston, lo juzga de esta manera:

> Desde el primer día que entró al servicio de Carlos en Bruselas se dedicó por entero y sin reserva alguna a favorecer sus intereses. No vaciló jamás en apoyarle en las Cortes, aunque esto supusiera traición a las ciudades de las que fue él uno de los procuradores. Sostuvo al Emperador contra los nobles, se consumió trabajando y preocupándose por encontrar fondos para las vastas campañas de Carlos. Aunque fue recompensado por sus servicios, sus sentimientos hacia el Rey no fueron puramente egoístas. Veinte años mayor que el Emperador, llegó a tener por él un afecto casi paternal[65].

Tras la muerte de Chièvres en la primavera de 1521, Gattinara da forma a un nuevo «Consejo secreto» cuyo origen está en el antiguo Consejo Privado de Carlos creado en 1515, cuando se decretó su mayoría de edad y fue declarado rey de los Países Bajos, pero que será muy distinto en sus competencias y en su composición. Será un consejo plurinacional, con miembros originarios de Italia (Gattinara), Saboya (Gorrevod), Países Bajos (Lannoy y Adriano de Croy), Franco Condado (Laxao, es decir, Charles Poupet, señor de La Chaux, La Roche y Lallemand o Alemán), el confesor del emperador, Glapion, que era francés, y tres españoles, el obispo Mota, el duque de Alba y Antonio de Fonseca. A partir de 1522, ya en España, Gattinara consigue hacerse con la dirección de este consejo, que se llamará también «Consejo privado» y, por fin, «Consejo de Estado» y que a favor de la gran remodelación administrativa de esos años alcanzará su configuración definitiva y su lugar preeminente al lado del Consejo de Guerra, los dos consejos que

se pueden considerar como plenamente del rey. Dos hombres se reparten la dirección de los negocios, Gattinara para la política internacional y Cobos para la interior. Pero, a pesar de su espectacular encumbramiento, Gattinara no logró imponer su autoridad sobre los distintos miembros de la administración, que se relacionaban directamente con el emperador sin pasar previamente por él, lo que acabó generando una situación conflictiva que degeneró en crisis abierta en marzo de 1527, cuando el canciller escribió al emperador una carta llena de duras recriminaciones, que cita Escudero, según Keniston:

> Vuestra Majestad no tiene en cuenta el honor de mi cargo, más bien lo degrada, concediendo audiencia a otras personas de menor categoría, poniendo en sus manos lo que debería pertenecer solo a mi cargo, tolerando en vuestra presencia cosas que vuestros predecesores no hubieran jamás permitido, sino que hubieran castigado a aquellos que los merecieren; a veces me llama Vuestra Majestad y me hace permanecer durante una o dos horas sin hacer nada, mientras espero a causa de quienes debieran aguardar a que yo salga [...]. En resumen, parece que yo no soy sino una figura decorativa[66].

Esta misiva de despecho no se entregó al emperador, que no hubiera admitido el tono que emplea en ella el canciller, sino que el secretario La Roche la devolvió sensatamente a su autor. Este optó entonces por redactar una serie de peticiones, diez en total, de las que se deduce que son «los secretarios» los que se exceden en sus prerrogativas y a los que pretende poner en su sitio el canciller valiéndose de la autoridad real. Lo más probable es que Gattinara se refiriera en realidad a tan solo un secretario, el omnipotente Cobos.

En Granada, el 1 de junio de 1526, Carlos V dio al Consejo de Estado, que ya no cambiaría de designación, su estructura definitiva de ocho miembros, pero ahora, y esa es la gran novedad, con mayoría de españoles: fuera de Gattinara, del conde de Nassau y del secretario que entonces era Juan Alemán, el hombre de confianza del canciller, los demás eran españoles: el arzobispo de Toledo, don Alfonso de Fonseca; el obispo de Osma, don García de Loaysa, confesor del rey; el obispo de Jaén, don Alonso Merino; el duque de Alba, y el duque de Béjar. Un año más tarde, en 1527, el secretario Alemán cayó

por graves acusaciones formuladas contra él de las que fue en parte absuelto pero que significaron su desaparición del escenario político. La Secretaría de Estado se dividió en dos subsecretarías: una española, con Cobos a su cabeza; la otra francesa, con Granvela, que, no obstante, no ostentaba el título de secretario y era más bien un alto consejero. Estos dos hombres eran los que iban a mantener durante años un control absoluto sobre el aparato de gobierno, principalmente después de la muerte de Gattinara, acaecida el 5 de junio de 1530, y cuando el emperador decidió no renovar el cargo, de tal suerte que si hasta entonces el canciller era el que controlaba el Consejo de Estado, ahora sería el secretario de Estado quien tendría acceso directo al monarca y al nivel de decisión supremo. Porque, tal como lo sintetiza Escudero en una acertada fórmula, de ahora en adelante, es el secretario «nexo de enlace entre el Rey y los organismos de la Monarquía». Y cita un anónimo tratadista que emplea una serie de metáforas de gran recurrencia en los autores de la época, particularmente en la literatura política del Barroco:

> Es el Rey la cabeza de sus pueblos y su Secretario la garganta por donde se comunica a los miembros del cuerpo monárquico el alimento de su gobierno. Son sin duda los Secretarios manos que constituyen íntegro el cuerpo místico de los Estados, pues por ellas se entienden las obras, la elocuencia y la lengua con que el Príncipe habla, pregunta y responde[67].

Pero no hay que imaginarse la vida del César como la de su burocrático primogénito, que se encerraba con su secretario en el despacho escurialense hasta bien avanzada la noche. No obstante, tampoco se debe pensar que los ejercicios cinegéticos que tanto apreciaba, las fiestas, los torneos y los toros absorbían todo su tiempo, si bien es verdad que el desplazarse continuamente de una capital a otra multiplicaba las entradas solemnes y las recepciones de las notabilidades provinciales propicias para el festejo y la disipación, sobre todo, si se piensa que el rey no llegaba todavía a los treinta años. Las reales diversiones, frecuentes, brillantes y dispendiosas, estaban llenas

de ocasiones y peligros de los que los personajes graves de la corte hubieran querido alejar al soberano. El 15 de julio de 1524, desde su feudo de Medina de Rioseco, el almirante Fadrique Enríquez de Velasco escribía al joven emperador, por entonces en Burgos, amonestándole paternalmente:

> Después que a vuestra majestad escribí acordándole tuviese más memoria de lo que importa en el mundo la vida de vuestra real persona supe que un toro mató un caballo a vuestra majestad y que justando de un encuentro le desarmaron. Cosa es cierto de admiración que según lo que vuestra majestad debe a Dios su esfuerzo y fuerza había de guardarse solo para emplearse en su servicio contra los infieles y no andar la persona real de vuestra majestad aventurada a caso desastrado [...]. Mire vuestra majestad que Aristóteles reprueba mucha habilidad en los grandes príncipes y aun en casos de guerra no se loa ser muy osado el capitán [...]. Suplico a vuestra majestad que use de los placeres como quien piensa señorear el mundo guardándose para cosas grandes y no aventurarse en las pequeñas que sin que encuentren a vuestra majestad puede tornear y sin que le tiren jugar cañas y no curar de correr toros de la forma que vuestra majestad lo hace[68].

Esa llamada a la lucha contra los infieles que, como hemos visto, fue una de las promesas que Carlos de Austria había puesto en el centro de su manifiesto electoral alemán, no debe ser tomada en boca del almirante por vana retórica —el personaje, que volveremos a encontrar más adelante en este libro, se movía en un ambiente espiritual bastante atormentado —, como tampoco lo era para los procuradores de las Cortes de Valladolid de 1523, cuando en la petición número 5 de los capítulos de Cortes, escribían: «Otrosi: suplican a vuestra Magestat que trabaje e procure, por todos los medios que ser pudiere, la paz con los príncipes christianos, y la guerra contra los ynfieles». A lo que respondió el César: «A esto vos rrespondemos que os lo tenemos en seruicio y asy lo avemos hecho y haremos, y nunca la paz a quedado ni quedará de tomarse por nos, por hallarnos más desocupados para entender en las cosas de la guerra contra ynfieles, como agora lo avernos fecho con los venecianos»[69]. Obrar por la unidad de la cristiandad y luchar contra los infieles, he aquí las misiones que el reino de Castilla quiere encomendar a su titular. Este programa resume bastante bien el papel que los procuradores pueden imaginar que Castilla desempeñe en el concierto de las naciones europeas y cuyo coste están preparados para asumir. La

invitación a gozar de las excelencias de los reinos españoles —«son tan poderosos […] son muy apacibles y abundosos»— convertidos en centro de operaciones de un César —«porque desde ellos puede gobernar los otros sus imperios, reynos e señorios»— de cuyo amor y dedicación no pueden dudar —«los ama más que a otros»— plasma sin ambigüedades la similitud e incluso la identificación entre la misión que supuestamente Carlos V piensa llevar a cabo y la que las Cortes castellanas consideran como legítima y representativa de sus propias aspiraciones. El problema es que en estas Cortes de 1523, como en las anteriores, el nuevo rey está solicitando algo y, por consiguiente, no es libre de su palabra.

Otro tanto ocurrió en 1528, salvo que esta vez no se trataba de Cortes, sino de una reunión de los consejeros, lo que permitió al emperador, ante las reticencias de algunos de ellos, decir que no solicitaba su aprobación y tan solo pretendía informarles. Fue el 16 de septiembre, en el Alcázar de Madrid. El emperador ha reunido a los consejeros de Estado para comunicarles su voluntad de marchar a Italia a pacificar aquellas tierras, además de buscar con el papa, mediante un concilio general, una solución al problema de la escisión luterana, a la vez que se intentaría realizar una reforma de los abusos de la Iglesia. También deseaba, y este motivo era esencial, no cabe duda, ser coronado por el sumo pontífice, requisito necesario para ser plenamente emperador y que le había faltado a su abuelo Maximiliano. El discurso de Madrid constituye para Karl Brandi la primera manifestación de la idea imperial de Carlos V, idea que para el ilustre biógrafo alemán venía de Gattinara, cuando Menéndez Pidal se empeñaba en ver en el mismo discurso la pluma de fray Antonio de Guevara, recién nombrado obispo de Guadix, cronista y confesor real que por ese motivo acompañaba al emperador en sus desplazamientos. Los argumentos de Menéndez Pidal son sobre todo estilísticos.

Subraya la semejanza de formulaciones entre una de las ideas presentes en el *Relox de príncipes* de Guevara y en el discurso del emperador, según la cual él no aspira a apoderarse de lo que pertenece a otros, y quien conquista lo que no es suyo es un tirano. Por el contrario, para Gattinara, la monarquía universal de Carlos V es un justo título, un privilegio que le permite llevar a cabo cualquier conquista y que legitima la dominación del universo.

En cualquier caso, el emperador estaba decidido a abandonar de nuevo el territorio español, en contra de lo que tan acaloradamente había prometido en Cortes. Del todo opuesto a ese viaje, el cardenal Tavera, que Manuel Fernández Álvarez considera como el jefe del partido africano, frente al europeo, encabezado por Gattinara, objeta que el rey debe dedicarse a España y a África, porque el resto no es sino humo e ilusión que no surtirá ningún efecto. En África está Argel, que tanto amenaza a los reinos de España, y la conquista africana es la verdadera continuación de la obra de los Reyes Católicos. Es lo que el cardenal escribe a Carlos V en el toño de 1529. Pero África no le decía nada al César, mientras que Italia sí, y mucho. Una vez más, la promesa de Carlos había resultado vana. Todavía en 1544, los procuradores en Cortes seguían con la misma improbable cantinela: en los *Capítulos generales* que el reino dio en las Cortes de Valladolid de ese año, la primera petición decía que el rey residiera en España y para ello hiciera la paz con los príncipes extranjeros…[70].

En realidad, ya antes de llegar el emperador a España en 1522, su ejército se había lanzado a esa empresa de pacificación y señoreamiento que reclamaba el entusiasta almirante de acuerdo con las Cortes, empezando no por la lucha contra el infiel, sino contra su vecino francés el rey cristianísimo, y ese primer teatro de batallas sería la opulenta Italia del Renacimiento, recién salida del primer ciclo de guerras

comenzado en 1594 y concluido por la victoria francesa de Marignan en 1515. Al vencer el ejército imperial al de los franceses en Pavía en febrero de 1525, por mucho que protestara Carlos que no era él el agresor sino su rival galo, el autoproclamado defensor de la paz entre cristianos se estaba afirmando primero frente a las naciones, y esto no es una de las menores paradojas de su acción, como príncipe de guerra contra cristianos. Es lo que vamos a ver en la segunda parte de este libro.

---

1 AGS, E-4-54. Hemos modernizado la grafía.

2 *Ibíd.*

3 *Ibíd.*

4 Joseph Pérez, «Moines frondeurs et sermons subversifs en Castille pendant le premier séjour de Charles Quint en Espagne», *Bulletin Hispanique,* 67-1-2 (1965), pág. 24. Traducido del francés por nosotros.

5 AGS, E., leg. 847-160.

6 AGS, P. E., leg. 155.

7 AGS, E., leg. 4-168.

8 Se puede consultar en http://www.cervantesvirtual.com/bib/historia/CarlosV/7_indice_web_textos_legs.shtml.

9 Citado por Henry Lemonnier, *Henri II: la lutte contre la Maison d'Autriche (1519-1559),* París, Tallandier, 1983, pág. 15 [1.ª ed., 1907]. Traducido del francés por nosotros.

10 *Ibíd.* Traducido del francés por nosotros.

11 *Ibíd.,* pág. 16.

12 http://www.cervantesvirtual.com/bib/historia/CarlosV/7_1_2_cortes1520.shtml

13 *Ibíd.*

14 http://www.cervantesvirtual.com/bib/historia/CarlosV/7_1_4.shtml. Traducción del padre La Canal.

15 *Ibíd.*

16 AGS, P. R., 2-1-3. Hemos modernizado la grafía.

17 *Ibíd.*

18 Citado por Alfredo Erias Martínez y José María Veiga Ferreira, «Betanzos y su provincia en la época de Carlos V», *Anuario Brigantino,* 25 (2002), pág. 191.

19 Citado por J. Pérez, «Las Comunidades de Castilla: nuevas perspectivas», en Fernando Martínez Gil (coord.), *En torno a las Comunidades de Castilla,* Cuenca, Universidad de Castilla-La Mancha, 2002, pág. 134.

20 AGS, E-647-57.

21 Fray Prudencio de Sandoval, *Historia de la vida y hechos del emperador Carlos V,* colección Biblioteca de autores españoles, t. LXXXVI, Madrid, Atlas, 1955, pág. 7.

22 *Ibíd.,* págs. 8-9.

23 *Ibíd.,* pág. 9.

24 AGS, C.C., 139-278.

25 *Ibíd.*

26 Citado por J. Pérez, *La revolución de las Comunidades de Castilla (1520-1521),* Madrid, Siglo XXI, 1977, pág. 588.

27 Pero Mexía, *Relación de las Comunidades de Castilla,* Barcelona, Muñoz Moya y Montraveta, 1985, págs. 80-81.

28 AGS, P. R., 2-1-3.

29 Citado por J. Pérez en «Las Comunidades de Castilla: nuevas perspectivas», *op. cit.,* pág. 143.

30 «Capítulos de lo que ordenaban pedir los de la Junta», *Colección de Documentos Inéditos para la Historia de España,* vol. I (1842), págs. 277-278.

31 Citado por J. Pérez, «Las Comunidades de Castilla: nuevas perspectivas», *op. cit.,* pág. 135.

32 J. Pérez, *Los comuneros,* Madrid, Historia 16, 1989, pág. 179.

33 *Ibíd.*

34 J. Pérez, «Las Comunidades de Castilla: nuevas perspectivas», *op. cit.,* pág. 137.

35 Citado por J. Pérez, *La revolución de las Comunidades de Castilla, op. cit.,* pág. 143.

36 J. Pérez, «Las Comunidades de Castilla: nuevas perspectivas», *op. cit.,* pág. 139.

37 Juan Manuel Carretero Zamora, «Las Cortes en el programa comunero: ¿reforma institucional o propuesta revolucionaria?», en Fernando Martínez Gil (coord.), *En torno a las Comunidades de Castilla, op. cit.,* pág. 245.

38 *Ibíd.,* pág. 262.

39 R. García Cárcel, *Las Germanías de Valencia,* Barcelona, Península, 1981 [1.ª ed., 1975], pág. 208.

40 R. García Cárcel y Eugenio Císcar Pallarés, *Moriscos i agermanats,* Valencia, L'Estel, 1974, pág. 59. Traducido del valenciano por nosotros.

41 Vicent J. Vallés Borrás, *La Germanía,* Valencia, Institut Alfons el Magnànim, 2000, pág. 29.

42 *Ibíd.*

43 Gaspar Escolano, *Décadas de la historia de la insigne y coronada ciudad y reino de Valencia…,* 3 vols., ed. de J. B. Perales, Valencia-Madrid, 1878-1880 (1879), vol. 2, págs. 644-645.

44 AHN (Archivo Histórico Nacional), Nobleza (Toledo), Osuna, C. 4101, D. 1.

45 Fray P. de Sandoval, *Historia de la vida y hechos del emperador Carlos V, op. cit.,* pág. 11b.

46 *Ibíd.,* pág. 12a.

47 Eulàlia Duran, *Les Germanies als països catalans,* Barcelona, Curial, 1982, págs. 81-82.

48 AHN, Nobleza (Toledo), Osuna, C. 4101, D. 3.

49 *Ibíd.*

50 R. García Cárcel, *Las Germanías de Valencia, op. cit.,* pág. 210.

51 José Juan Vidal, «Los municipios y el movimiento agermanado en la Corona de Aragón», en J. Hinojosa y J. Pradells (eds.), *1490, en el umbral de la modernidad: el Mediterráneo europeo y las ciudades en el tránsito de los siglos* XV-XVI, Valencia, Generalitat Valenciana, 1994, vol. I, págs. 278-279.

52 Joan Reglà en Josep Climent y otros, *Història del País Valencià,* vol. III: *De les Germanies a la Nova Planta,* Barcelona, Edicions 62, 1989, pág. 121.

53 Antonio López Gómez y otros, *Valencia,* colección Tierras de España, Madrid, Fundación Juan March, 1985, pág. 95c.

54 V. J. Vallés Borràs, *La Germanía, op. cit.,* págs. 281-282.

55 «Siglo de oro es para España el reinado del rey nuestro señor Felipe IV», Andrés de Almansa y Mendoza, *Obra periodística,* Madrid, Castalia, 2001, pág. 198.

56 *Cortes de los antiguos reinos de León y Castilla publicadas por la Real Academia de la Historia,* Madrid, Sucesores de Ribadeneyra, 1882, vol. 4, pág. 355. Hemos modernizado la grafía.

57 José María Jover, *Carlos V y los españoles,* Madrid, Rialp, 1963, pág. 161.

58 *Cortes de los antiguos reinos de León y Castilla, op. cit.,* págs. 365-366.

59 *Ibíd.,* pág. 366.

60 AGS, E-15-71.

61 *Cortes de los antiguos reinos de León y Castilla, op. cit.,* pág. 366.

62 Alonso de Santa Cruz, *Crónica del emperador Carlos V,* Madrid, Patronato de Huérfanos e Intendencia e Intervención Militares, 1920, t. II, pág. 230.

63 AGS, E-14-9 y 10.

64 José Antonio Escudero, «El gobierno de Carlos V hasta la muerte de Gattinara», en Bernardo J. García García (dir.), *El imperio de Carlos V: procesos de agregación y conflictos,* Madrid, Fundación Carlos de Amberes,

2000, pág. 87.

65 Hayward Keniston, *Francisco de los Cobos, secretario de Carlos V,* Madrid, Castalia, 1980, pág. 355.

66 *Ibíd.,* pág. 91.

67 J. A. Escudero, *Los secretarios de Estado y del Despacho,* Madrid, Instituto de Estudios Administrativos, 1976, vol. II, pág. 370.

68 AGS, E, leg. 12-259.

69 *Cortes de los antiguos reinos de León y Castilla, op. cit.,* págs. 367-368.

70 AGS, P. R., 69-86.

Capítulo III

Los medios de un emperador guerrero

Al ser proclamado rey de España, Felipe II tomaba de manos de su padre el mando de un Estado que se había transformado en la primera potencia militar del mundo occidental. El bien nombrado César legaba un país que, a falta de ser una gran potencia económica, sí lo era en el ámbito bélico. Y una ley muchas veces observada a lo largo de la historia quiere, esquematizando un poco, que las potencias militares, predadoras por esencia, tiendan a adueñarse de los centros económicos de los que carecen en su propio suelo. En tiempos de Carlos V y de Felipe II, los mercados, los negocios y las industrias están en Flandes y en Italia, por eso la guerra se hará en aquellos parajes, allí donde está en juego la supervivencia del guerrero improductivo. Guerrero, Carlos V lo fue superlativamente y en aquel teatro en el que se jugaron las ambiciones dinásticas y la voluntad de dominio de los príncipes, España contribuyó con todos sus recursos hasta límites difíciles de imaginar.

Porque la guerra es primero cuestión de medios, y el principal de estos es la tesorería, como bien se sabe. El emperador gastó sin contar, gastó incluso mucha más cantidad de la que podía esperar obtener jamás, dejando a Castilla, la principal proveedora de numerario, exangüe, al borde de la bancarrota y empeñada para un siglo. Las empresas gigantescas en las que se lanzó el César moderno marcaron con su sello de sangre y de fuego —otros prefieren decir de heroísmo y de talento— la vida de todos los españoles que paradójicamente estaban muy alejados de entender el porqué de tal despliegue y solo veían la presión fiscal crecer a la par de la gloria de su rey,

mientras de gloria se trató, o de la magnitud de su fracaso, cuando sonó la hora de las vacas flacas, a partir de 1552.

La imposible definición de una política imperial

Desde un principio, incluso desde antes de ser elegido Rey de Romanos, Carlos de Austria había dejado claro que para él la dignidad imperial comportaba un inequívoco y primordial compromiso religioso. En carta a los electores del imperio de 1519, en campaña para su elección, el joven rey de España y archiduque de Austria enuncia su visión de la misión imperial prioritariamente orientada hacia la lucha contra el infiel:

> Como sabéis, plugo a Dios nuestro creador, por buena, auténtica y legítima sucesión, elevarnos a los reinos dejados por nuestro difunto buen señor y abuelo el rey Don Fernando de Aragón […]. Y porque de cuarenta o cincuenta años a esta parte no ha habido rey ni príncipe cristiano que más haya guerreado en honor, provecho y utilidad de la cristiandad, contra los infieles y enemigos de nuestra fe que el susodicho rey de Aragón, es nuestra voluntad seguir sus pasos.
>
> Por tanto, nada hay tan notorio ni más verdadero que, si Dios nos hiciera merced de alcanzar la dignidad y majestad imperiales, tanto mejor podríamos cumplir esta voluntad en la que estamos, pues cuando lo que el dicho nuestro abuelo rey de Aragón ha hecho contra los infieles ha necesitado varios años, con ayuda de esta poderosa y noble nación alemana, nos lograríamos en breve realizar una grande hazaña contra los infieles, con la ayuda de los sujetos de los reinos y demás países que al presente poseemos. Porque nuestra verdadera intención y determinación es alimentar y poner en paz a toda la cristiandad y alzar por completo nuestra fuerza y potencia en defensa, conservación y aumento de nuestra fe[1].

Por muy circunstancial que sea esa proclamación, destinada a tranquilizar a los alemanes acerca de la intención del soberano de un país muy alejado del teatro de operaciones alemán, si es elegido Rey de Romanos, de llevar a cabo una activa política de oposición al expansionismo de la Sublime Puerta, no se puede limitar el propósito a este simple trasfondo. Hay que reconocer que en él Carlos enuncia uno de los principios más claros y constantes que inspirarían luego su política internacional como nacional y que determinarían durante siglos la de España: la defensa de la religión. Efectivamente, como lo han subrayado numerosos autores, aunque fueron los Reyes Católicos los que «inventaron» el motivo religioso en cuanto aglutinante de un

destino unitario de los reinos españoles con una dinastía, más que a ellos, es a Carlos V a quien se debe la voluntad de defensa de la religión católica como móvil principal de la acción política —y, por ende, como justificación de una actitud imperialista—, que pasará a transformarse en línea directriz de la monarquía católica de Felipe II y centro de su dispositivo publicitario o de comunicación como se dice hoy.

Dos años más tarde, en la famosa proclamación que dirije a los miembros de la Dieta en Worms tras su primer encuentro con Lutero, hace hincapié en la otra vertiente de la defensa de la religión, distinta de la que acabamos de señalar. Se trata esta vez de la lucha contra la herejía, pues a partir de ahora el frente religioso queda escindido en dos, uno externo y tradicional, por así decir, que retoma la idea de cruzada y apela a la unión de la cristiandad contra el infiel y otro interno, nuevo, tan urgente como preocupante, porque amenaza con romper la unidad de esa cristiandad y, lo más grave, lleva su semilla de desunión al mismo corazón de Alemania:

> Vosotros sabéis que Yo desciendo de los emperadores cristianísimos de la noble nación de Alemania, y de los reyes católicos de España, y de los archiduques de Austria y duques de Borgoña; los cuales fueron hasta la muerte hijos fieles de la Santa Iglesia Romana, y han sido todos ellos defensores de la Fe católica y sacros cánones, decretos y ordenamientos y loables costumbres, para la honra de Dios y aumento de la Fe católica y salud de las almas. Después de la muerte, por derecho natural y hereditario, nos han dejado las dichas santas observancias católicas, para vivir y morir en ellas a su ejemplo. Las cuales, como verdadero imitador de los dichos nuestros predecesores, habemos por la gracia de Dios, guardado hasta agora. Y a esta causa, Yo estoy determinado de las guardar, según que mis predecesores y Yo las habemos guardado hasta este tiempo; especialmente, lo que ha sido ordenado por los dichos mis predecesores, ansí en el Concilio de Constancia, como en otros.
>
> Las cuales son ciertas, y gran vergüenza y afrenta nuestra es, que un solo fraile [Lutero], contra Dios, errado en su opinión contra toda la cristiandad, así del tiempo pasado de mil años ha, y más como del presente, nos quiera pervertir y hacer conocer, según su opinión, que toda la dicha cristiandad sería y habría estado todas horas en error. Por lo cual, Yo estoy determinado de emplear mis Reinos y señoríos, mis amigos, mi cuerpo, mi sangre, mi vida y mi alma; porque sería gran vergüenza a mí y a vosotros, que sois la noble y muy nombrada nación de Alemania, y que somos por privilegio y preeminencia singular instituidos defensores y protectores de la Fe católica, que en nuestros tiempos no solamente heregía, mas ni suspición de ella, ni disminución [de] la Religión cristiana, por nuestra negligencia, en nosotros se sintiese, y que después de Nos quedase en los corazones de los hombres para nuestra perpetua deshonra y daño y de nuestros sucesores. Ya oísteis la respuesta pertinaz que Lutero dio ayer en presencia de todos vosotros. Yo os digo, que me arrepiento de haber tanto dilatado de proceder contra el dicho Lutero y su falsa doctrina. Estoy deliberado de no le oír hablar más, y entiendo juntamente dar forma en mandar que sea tomado, guardando el tenor de su salvoconducto, sin le preguntar ni amonestar más de su malvada doctrina, y sin procurar que algún mandamiento se haga de como suso es dicho; e soy deliberado de me conducir y procurar contra él como contra notorio herege. Y requiero que vosotros os declaréis en este hecho como buenos cristianos, y que sois tenidos de lo

hacer como lo habéis prometido. Hecho en Bormes a 19 de abril de 1521, de mi mano. Yo el Rey[2].

Esta declaración se tradujo enseguida a varias lenguas y se difundió por toda Europa. La cristiandad había encontrado a su más fervoroso defensor en la persona del nuevo emperador que, al mismo tiempo, abría un nuevo frente en el corazón de esa misma cristiandad, frente religioso, es decir, político, y además nacional, de incalculables consecuencias. Este conflicto, en efecto, acabaría generando un irreversible proceso de divorcio que conduciría a la decisión última del emperador de llevar la guerra a Alemania, tumba de todas sus esperanzas.

Pero estos dos frentes que acabamos de destacar, el de la presión otomana en Europa oriental y el Mediterráneo, así como el de la Alemania protestante, no representan sino parte de los terrenos de acción del emperador y de sus desvelos. Falta el más importante, tal vez, desde el punto de vista del supuesto proyecto europeo y religioso de Carlos V: el enfrentamiento con la Francia de Francisco I, país que representaba el obstáculo mayor para la realización de la famosa unión de los europeos contra el infiel, que era la gran coartada esgrimida por el emperador cada vez que se le acusaba de llevar a cabo una política hegemónica dinástica. La lucha contra el francés transcurriría en la península italiana, prolongando así las famosas guerras comenzadas en 1494, en tiempos de Alejandro VI Borja, con la famosa *calata* de Carlos VIII de Francia por Italia hasta Nápoles. Este antagonismo vertebró durante casi medio siglo las relaciones entre potencias europeas e implicó directamente a la Santa Sede y a sus sucesivos ocupantes, así como al versátil Enrique VIII de Inglaterra.

Como hemos expuesto anteriormente, no parece que la política de Carlos V obedeciera a un plan pensado en su conjunto en función de grandes objetivos determinados de antemano. Por el contrario, denota una notable proporción de improvisación, manifestando no pocas vacilaciones y bruscos

cambios de rumbo, como lo subrayó Fernand Braudel en su día. Por este motivo, resulta difícil afirmar tanto que el emperador obedecía a una estrategia preferentemente patrimonial y familiar, pues sus decisiones carecen de lógica desde este único punto de vista, como que intentara tan solo mantener la paz entre los cristianos con el fin de preservar la unidad de la fe, ya que aquí tampoco se vislumbra una actitud coherente.

Durante casi treinta y cinco años, de una punta de Europa a otra, de norte a sur y de este a oeste, la expansión de la Sublime Puerta con Solimán el Magnífico, la difusión de la Reforma en el Imperio y el choque con la pujante Francia de Francisco I iban a constituir los tres «grandes asuntos» que iban a acaparar toda su energía y a vaciar el tesoro castellano. En este juego complejo, los soberanos pontífices, en vez de actuar en beneficio de la paz apoyando, por ejemplo, la idea imperial de un concilio que evitara la escisión de la cristiandad, complicaron al contrario las cosas entrando en estrategias bizantinas de equilibrio de fuerzas y de poderes en función de la importancia que acordaban a tal o cual consideración de interés material o familiar poco acorde con la misión espiritual superior de la que los herederos de San Pedro eran depositarios, cuando no se transformaban en artífices de tortuosas combinaciones cuya finalidad poco ejemplar no abogaba exactamente por la capacidad de la Santa Sede de arbitrar los conflictos y defender la causa de la paz.

Por Roma comenzaremos en el próximo capítulo el examen de la política imperial. Pero antes conviene interesarse brevemente por ciertos aspectos técnicos, financieros e ideológicos que iluminan el teatro bélico carolino y en los que España desempeña un papel preponderante.

Los ejércitos del emperador y el coste de la guerra

Como explica Henri Lapeyre en un corto pero muy instructivo artículo de 1959 que seguimos en este principio de capítulo[3], desde el siglo xv, los suizos constituían las mejores tropas de Europa. Se formaban en grandes cuadros de cerca de 6.000 soldados a razón de 85 de frente y 70 filas de fondo. Un ejército solía comportar tres cuadros. Los suizos combatían con largas picas de cinco metros de largo. Delante se colocaban los arcabuceros o los alabarderos. La técnica de combate era el choque frontal, que desbarataba las filas adversas sin que los compactos cuadros suizos se dejaran derrumbar por la caballería enemiga. Lapeyre se extraña de que un método tan arcaico fuera todavía tan eficaz a principios del siglo xvi, cuando se desarrolla el uso de las armas de fuego, aunque, efectivamente, en aquellos momentos todavía tenían una eficacia limitada. Los suizos dominaban la artillería precipitándose con rapidez contra ella para desbordarla antes de que pudiera rearmarse.

Los franceses, en la época de Luis XII y de Francisco I, no se habían preocupado por constituir un ejército coherente y competitivo, porque preferían, aunque resultara mucho más oneroso, utilizar los servicios de tropas mercenarias extranjeras, suizas, principalmente. Lo que distinguía los ejércitos galos era la presencia importante de la caballería. Las famosas *compagnies d'ordonnance* creadas por Carlos VIII se componían de seis jinetes, con un hombre de armas (soldado de caballería pasada) y dos arqueros. Se trataba, pues, de una mezcla de caballería pesada y ligera. Pero pronto se generalizó el paso a la utilización de grupos de caballería ligera, que los venecianos fueron de los primeros en reclutar en los Balcanes, armados con lanzas cortas. Pero, en general, el papel de la caballería decreció notablemente con las guerras del siglo xvi. Las tropas de la expedición de Carlos VIII de 1494 integraban más de un 60 por 100 de

jinetes, mientras que hacia 1520 ya no quedaba en el ejército francés sino un 10 por 100, disminución que Lapeyre considera algo exagerada.

La otra característica de los ejércitos franceses era la importancia de la artillería. Los progresos de la metalurgia, que permitieron usar balas de hierro, y la sustitución de las yuntas de bueyes por caballos, mucho más rápidos aunque más costosos, fueron decisivos. Su potencia quedó demostrada durante la campaña de Carlos VIII contra los endebles recintos de muchas ciudades italianas. La artillería era usada, en efecto, en los cercos de las ciudades. Permitían abrir brechas en las murallas por donde se daba luego el asalto. La vulnerabilidad de las murallas de piedra llevó a introducir importantes cambios en la poliorcética, en particular, sustituyendo la piedra por la tierra. La precisión y la eficacia de la artillería evolucionaron muy deprisa a partir de los primeros años del siglo XVI, como comentaremos más abajo. A pesar de lo que Maquiavelo pensaba —consideraba que los cañones hacían ruido y nada más —, la artillería desempeñó un gran papel en las batallas de Rávena y, sobre todo, en la de Marignano, donde produjeron estragos en los cuadros suizos. El gran Guicciardini escribía en 1520:

> Antes de 1494 las guerras solían ser largas; las batallas transcurrían sin efusión de sangre, los cercos de las ciudades eran largos e inciertos. Y aunque la artillería ya estuviera en uso, su manejo era tan inhábil que causaba pocos destrozos. El resultado era que el señor de un Estado difícilmente podía ser desposeído de él. Pero los franceses, durante sus invasiones de Italia, han puesto tal frenesí en nuestras guerras que en perdiendo las tierras circundantes todo el Estado se pierde con ellas[4].

En Alemania, el emperador Maximiliano, siguiendo el ejemplo suizo, formó los regimientos de lansquenetes, que imitaban directamente a aquellos pero que no lograron ser eficaces hasta bastante tarde, en realidad, hasta la batalla de Rávena en 1512.

Pasemos ahora a España. Los ejércitos de Carlos V sacaban su eficacia de los avances técnicos y estratégicos conseguidos

bajo les Reyes Católicos desde la guerra de Granada (1482-1492) hasta las campañas napolitanas (1495-1498 y 1501-1504), avances a los que viene asociada desde siempre la prestigiosa figura de Gonzalo Fernández de Córdoba, el Gran Capitán, pero en los que también desempeñaron un papel determinante el propio rey Fernando y un grupo de humanistas que no ocupaba el proscenio, con Alonso Fernández Palencia y Alonso de Quintanilla como principales figuras. Un importante cambio en la visión del combate y en la forma de pelear se manifiesta a principios de la modernidad, cambio que José Antonio Maravall detecta en el desacuerdo que surgió durante la guerra de Rosellón (1503) entre el cronista real —y más tarde comunero— Gonzalo de Ayora (1466-1538) —a quien se considera como el padre de la real ordenanza de 1502, la primera que organiza el ejército interior castellano—, y el duque de Alba a propósito de la forma de hacer la guerra. Dos conceptos del arte militar, explica Maravall, se enfrentan entonces. Uno, «antiguo», defendido por Alba, reposaba sobre la técnica del combate individual, es decir, sobre el valor, la fuerza y la destreza del caballero, mientras que el otro, «moderno», estribaba en «los enfrentamientos armados de masas de combatientes, provistos de largas picas, sobre todo de armas de fuego, cuya acción mortífera en nada depende de las condiciones personales de valentía de los soldados que las disparan»[5].

Carlos V firmó dos ordenanzas fundamentales, en 1525 y en 1536. La primera, dictada en un momento de graves dificultades de tesorería, reducía fuertemente los miembros de las guardias reales —efectivos permanentes pagados por el emperador, quien era el que los reclutaba, integrados en su mayoría por caballería pesada—: hasta un 45 por 100 para los hombres de armas y un 40 por 100 para los jinetes. La más importante es la siguiente, de 1536, llamada Ordenanza de

Génova, por la que se organizan los a partir de entonces famosos tercios españoles —es la primera vez que se emplea el término —, fundamento de la supremacía militar ibérica durante más de un siglo. La ordenanza confirma una clara tendencia manifiesta desde hace tiempo ya, a saber, la preponderancia de la infantería. Esto se produce en un momento particularmente apoteósico para los ejércitos imperiales y tiene una significación especial, pues a partir de entonces el núcleo ofensivo central es el español, en medio de un conjunto heterogéneo de soldados procedente de diversos países. La ordenanza de 1536 también contemplaba la organización del resto del ejército, compuesto por unos 20.000 infantes, unos mil caballeros y la artillería.

Quedaba así creado un ejército exterior permanente, con los tercios como pivote central, divididos en cuatro guarniciones estacionadas en Italia: los tercios de Lombardía, los de Nápoles, los de Sicilia y los de Cerdeña. Estos tercios serían los denominados «tercios viejos», que se distinguirían así de los de creación más reciente. Las tropas de Nápoles eran las más numerosas y estaban a menudo destacadas en Lombardía para poder desde allí ser desplazadas hacia donde cualquier urgencia las necesitara. Cada regimiento se componía de 2.500 hombres. Estaba dividido en diez compañías de diez escuadrones de 25 hombres. Cada uno de los cuatro tercios de Italia reagrupaba teóricamente hasta 10.000 hombres, cifra que no se debió de alcanzar en tiempos del emperador y ni siquiera después. En las formaciones de campaña, los tercios no representaban sino unas tropas de élite minoritarias dentro del ejército, entre un 10 y un 15 por 100, pero de gran valor en el combate. Aunque los españoles eran mayoritarios entre los tercios, no eran los únicos. De manera general, en los ejércitos que combatieron durante el reinado de Carlos V, la proporción de españoles se puede estimar en un promedio de cerca del 20 por 100, pero este tipo de porcentaje es poco expresivo porque, en realidad, variaba

mucho la composición de los ejércitos. La batalla que demostró por primera vez el valor de las tropas españolas fue la de Cerignola, en Apulia (28 de abril de 1503), librada contra los franceses y perdida por estos últimos. A partir de entonces y durante cerca de siglo y medio, hasta la famosa batalla de Rocroi (1643), otra vez contra franceses pero, esta vez, perdida, los ejércitos de la monarquía católica iban a dominar los campos de batalla.

La plana mayor del tercio la integraban: el maestre de campo, que era el que mandaba; el sargento mayor, que debía ser hombre «de mucha verdad, de gran experiencia y secreto» y frisar los cuarenta años; el tambor mayor, que difundía las órdenes con pífanos y cajas y que controlaba toda la música de las distintas compañías; el furriel mayor, que se ocupaba del alojamiento con los furrieles de cada compañía; el capitán barrachel de campaña, que velaba por el respeto de los reglamentos y el buen comportamiento de los soldados; el capellán para las necesidades espirituales, y el cirujano y médico, que a veces no existía. Cada compañía se componía de un capitán, un alférez, un sargento, uno o dos tambores, un pífano, diez cabos de escuadra, un furriel, un capellán, un barbero y de los soldados, 250, teóricamente. Los capitanes eran nombrados por el Consejo de Guerra, a veces por el capitán general del ejército. Los cabos eran designados por el capitán. Cada uno mandaba una escuadra de 25 hombres. En cuanto a los soldados, se les designaba por el armamento que llevaban:

— los coseletes, que formaban el grueso de la unidad, eran los que llevaban pica, peto, espaldar, escarcelas, guardabrazos, manoplas y morrión;
— las picas secas, con pica y celada;
— los arcabuceros llevaban arcabuz, bolsas, frascos de pólvora y celada o morrión;

— los mosqueteros llevaban mosquete, frasco con cordones de bellotas cubierto de terciopelo, bolsa de horquilla y sombrero «galano y con plumas»;
— los alabarderos de las compañías de arcabuceros iban como los coseletes, pero con albarda; si formaban con el grueso de la unidad, recibían una pica.

Existían además otras categorías de soldados más periféricas, a saber, los soldados particulares, distinguidos por sus servicios o por sus orígenes familiares; los reformados, que eran sargentos y oficiales procedentes de unidades disueltas; los entretenidos, que servían en el entorno de un superior, como el capitán general, y que podían ser utilizados para reconocer al enemigo, llevar mansajes o acompañar al general; los aventureros o ventureros, que se unían al ejército para una campaña o una misión particular. Eran soldados experimentados.

Abajo del todo estaban los criados, mozos o mochileros, es decir, el personal de servicio, normalmente en número de 50, como mínimo, por compañía de 300 individuos. Llevaban las armas de sus amos durante las marchas y, durante el combate, se quedaban en retaguardia. Era gente muy joven, muy bulliciosa[6].

He aquí, extraídos del mismo libro de Enrique Martínez Ruiz, los sueldos mensuales pagados al personal de los tercios en el momento de su creación, en escudos[7]:

Plana Mayor

Maestre de campo	40
Sargento mayor	20
Furriel mayor	20
Municionero	10
Tambor mayor	10
Capitán barrachel	12

Teniente de capitán barrachel	6
Médico	12
Cirujano	10
Boticario	10
Capellán	12
Alabarderos de la guardia del maestre de campo (8)	32
Compañía	
Capitán	15
Paje	4
Alférez	12
Sargento	5
Furriel	3
Tambor	3
Pífano	3
Capellán	10
Cabos de escuadra	
(10 a 3 escudos y 1 de ventaja)	40
Arcabuceros	
(240 a 3 escudos y 1 de ventaja con un tostón para celada)	1.032
Piqueros	
(240 a 3 escudos)	720

Como Maximiliano, los españoles se inspiraron también en el sistema suizo, pero introdujeron algunos cambios importantes. El primero consistió en emplear a los infantes en unidades más pequeñas y más móviles, lo que implicaba una entrega mayor de los combatientes españoles, cuyo valor pronto se reveló superior al de los enemigos. El segundo concernía el uso de las armas de fuego portátiles, que se generalizó por

entonces. Estas eran de tres tipos, el arcabuz, el mosquete y la pistola. El arcabuz, arma ligera y fácil de llevar por el soldado, fue el más usado en tiempos del emperador. Probablemente desde principios del siglo XVI, la sexta parte de los soldados estaba compuesta por arcabuceros. El mosquete, presente a partir de mediados del siglo XVI, era mucho más pesado pero también más potente. Para disparar se necesitaba usar una horquilla que sostuviera el cañón. En cuanto a la pistola, propia de la caballería, también se generalizó después de 1550, cuando las lanzas cayeron en desuso. Los mecanismos de disparo eran dos, el de mecha y, a partir de los años 1520, el de rueda, probablemente introducido por los alemanes, que utilizaba, como su denominación lo indica, una rueda que giraba contra un pedernal para encender la pólvora. Más eficaz que la mecha pero también más costoso, solo lo llevaban determinados cuerpos.

Pero fue la artillería la que presentó avances más destacados durante la primera mitad del siglo, hasta tal punto que de ser un arma estática presente en los asedios a las ciudades, como hemos visto, pasó a transformarse en un elemento clave de la táctica del combate, y los artilleros, en el cuerpo del ejército más especializado e instruido. Primero se cambió de material, pasando del hierro al bronce. En segundo lugar, se fabricaron piezas particulares para cada uso específico en el terreno. En tercer lugar, se resolvió en parte el problema de la movilidad, con piezas más pequeñas y trenes de artillería, entre otras mejoras. Por fin, se desarrollaron eficazmente el cálculo y la geometría aplicados a las trayectorias y a la precisión de los disparos.

René Quatrefages ha definido los tercios como una tecnoestructura y una microsociedad. No pocos reclutados para los tercios, en efecto, solían permanecer en el ejército

transformándose en profesionales que recibían una soldada fija a la que venían a añadirse gratificaciones diversas en función de la antigüedad, de alguna competencia particular o de primas generales que se podían acordar para toda la compañía. Pero también se operaban descuentos en función de los servicios de los que se podían beneficiar los soldados, como el barbero, el médico o las vituallas. De todas formas, siempre existía la posibilidad del botín retirado *in situ* tras la batalla. La formación de los reclutas fue otro factor decisivo en el aumento de la calidad de las tropas de España. A partir de 1530, los nuevos soldados iban destinados no directamente al frente, sino a las guarniciones de Italia o de África del Norte, donde se les ensañaba a combatir y donde aprendían la disciplina militar y unas cuantas cosas más. Los tercios integraron a no pocos miembros de la pequeña nobleza, por lo menos, tal es la situación durante el período de Felipe II estudiado por Quatrefages. Entonces, la mayoría de los tercios estaba integrada por pequeños hidalgos, probablemente atraídos por una paga que no era despreciable, una vida aventurera y, a partir de los años 1570, los inicios de la crisis, que los podía incitar a salir a buscar fortuna. Pero con o sin nobles, los tercios españoles formaban grupos solidarios por motivos tan varios como evidentes, entre los cuales figuraba en primer término su lealtad al rey de España y su sentimiento de pertenecer a una sociedad católica de cuya fe se sentían los defensores. Pero también contaban mucho su reagrupamiento en camaradas aglutinados por una fuerte disciplina y el hecho de enfrentarse juntos al peligro de muerte, sin contar que su presencia en territorios lejanos, expuestos a la hostilidad de los naturales, les incitaba a mantener una fuerte solidaridad. Los soldados españoles se hicieron famosos hasta la caricatura por su desmesurado sentido del honor y, por ende, su espíritu pendenciero.

La heroica empresa carolina no hubiera sido posible sin un recurso masivo al crédito, poco realista y, en todo caso, suicida de cara al porvenir. Así fue ya desde la famosa elección imperial, como hemos visto, y así sería hasta el final. Según Ramón Carande, entre 1520 y 1556, el emperador echó mano del crédito por un total de 38.011.170 ducados intereses incluidos —el capital recibido fue de 28.858.207 ducados exactamente. Las necesidades de crédito fueron mucho más importantes durante los últimos años del reinado. Entre 1520 y 1542, en efecto, Carlos tomó prestados 10.816.722 ducados que, con los intereses —entre el 17 y el 21 por 100—, ascendieron a 12.921.736 ducados, mientras que para el corto período comprendido entre 1543 y 1556 fueron 18.051.485 ducados los gastados, que sumaron, con los intereses —ahora muy superiores, con valores incluidos entre el 28 y el 49 por 100—, la coqueta suma de poco más de 25 millones de ducados. Las terribles necesidades de numerario para la campaña de Alemania, coincidentes con un momento en que Castilla estaba exhausta, hizo que se disparara el crédito hasta alcanzar tasas propiamente usurarias tras la búsqueda desesperada de nuevas entidades crediticias, ya que los banqueros alemanes de siempre, los Welser y, sobre todo, los Fugger o Fúcares, decidieron tomar distancias con el emperador. Antes de 1543, los banqueros alemanes facilitaron al soberano un 48 por 100 de sus préstamos, mientras que después de esta fecha, su participación decrece hasta el 30 por 100, poco más o menos, llegando incluso a pasar por debajo del 25 por 100 después de 1552. Paralelamente a la retirada de los alemanes aumenta la beligerancia de los italianos, que se sitúan por debajo de un 40 por 100 al principio, para asumir más de la mitad de los préstamos al final de los años 1540. Había sonado la hora de los

genoveses, de los Spinola, los Grimaldi, los Centurión o los Gentile. Los flamencos figuran tímidamente al principio de los años 1540 —menos del 1 por 100— para alcanzar cerca del 14 por 100 entre 1552 y 1556. Fuera de las dos grandes casas de Amberes, Schetz y Gaspar Ducci, oriundo de Pistoia, se trata de prestamistas de dimensión más bien modesta que aprovechan el hueco dejado por los Fúcares, atraídos por los altos intereses que les concede la tesorería real totalmente acorralada. En cuanto a los españoles, su participación oscila entre el 15 y el 26 por 100 entre 1520 y 1551, lo que demuestra que el banco castellano todavía sigue funcionando a mediados de siglo —su ruina vendrá más tarde, con las bancarrotas de Felipe II—, pero ya entre 1552 y 1556 su participación disminuye fuertemente —representan tan solo un 9 por 100 entre esas dos fechas. No obstante, en los momentos de mayor aprieto para el rey, supieron acudir a la llamada y prestaron sumas colosales cuya exportación autorizaron las Cortes, como en 1552, cuando los españoles prestaron hasta 3,6 millones de ducados para la guerra con Francia. Los años fatales que arruinan las finanzas reales son los trece últimos, entre 1543 y 1556, durante los cuales se gasta casi el 63 por 100 del total y tiene lugar el 66 por 100 de los reembolsos.

Es importante precisar que para reembolsar esta suma astronómica, no hay que pensar que el famoso tesoro americano fuera el recurso mágico, ese que tanto le envidiaban al emperador los otros jefes de Estado, el que ponía al servicio del rey de Castilla, casi sin esfuerzos, las sumas necesarias. Las remesas de Indias fueron notoriamente insuficientes, ya que ascendieron a un total de 10.442.465 ducados para todo el transcurso del reinado, suma a la que conviene agregar lo incautado a los particulares que fueron indemnizados con juros, a saber, 5.309.014 ducados suplementarios, lo que lleva la aportación indiana a cerca de 16 millones de ducados. Pero, aun

así, vemos que estamos muy lejos del total requerido. ¿Quién pagó, entonces? Castilla. Y Carlos podía congratularse de que durante los más de los años de su reinado la Corona de Castilla atravesara por una coyuntura fausta de crecimiento que rindió copiosos dividendos a las arcas regias. Esta prosperidad castellana de la primera mitad del siglo XVI, que vio la población duplicarse, el artesanado y el comercio florecer, las ciudades crecer y embellecerse, fue el verdadero motor de la máquina bélica imperial. Entonces habrá que reconocer que los temores de los procuradores de las Cortes de Santiago-La Coruña de 1520 no eran infundados y que el rey echó efectivamente mano de la riqueza castellana sin el menor escrúpulo para costear sus guerras exteriores.

En la copia de un memorial escrito de la mano del emperador en Augsburgo y transcrito el 5 de noviembre de 1550, aparece la recapitulación de todo el dinero que necesita para honrar las deudas que vencen a fin de año. La suma asciende a 1.337.103 escudos[8], incluidos los intereses del 12 por 100 que piden los prestamistas por aplazar la fecha de vencimiento de los pagos. A esta cantidad hay que agregar 141.600 escudos suplementarios que se deben a los banqueros de Núremberg y de Frankfurt y a los carreteros de la artillería. Los que más han prestado son Antonio y Lázaro Fúcar —cerca de 350.000 escudos. El que copia el memorial agrega:

> Para cumplimiento de esto Vuestra Majestad mirará lo que será servido que en lo del imperio no hay cosa cierta de que se pueda hacer fundamento más de lo que se podrá sacar de lo que algunos han ofrecido de la ayuda graciosa de que aún no están firmadas las cartas, que podrá montar, si se cobra por entero, hasta 40.000 escudos poco más o menos, y lo que se hubiese de Bremen y de Magdeburgo si se concertase[9].

Sombría perspectiva que claramente remite a España la solvencia del emperador. Miremos ahora el balance contable de 1554 para la Corona de Castilla. Ese año, los ingresos fueron de 2.865.818 ducados, contando las rentas de gracia pontificia, es decir, la Bula de Cruzada y el subsidio eclesiástico —un poco

más de 470.000 ducados— e incluyendo también la plata de Indias —350.000 ducados. Los gastos ascendieron a 2.771.884 ducados. Una partida importante la constituían los gastos de las casas reales, la del rey, la del príncipe Felipe, la de Juana la Loca y la de la princesa Juana, regente cuyo total ascendió ese año a 472.500 ducados. En 1504, las casas reales costaban 93.000 ducados; en 1526, 166.000, y en 1549, 343.000 ducados: o sea, que se duplicaba el presupuesto cada veinte años. Quedaba libre, por tanto, la suma de 98.934 ducados, con la que no se iba a ninguna parte, porque la guerra se pagaba, además, de esto. Cuando hayamos precisado que un ejército imperial de 63.000 hombres entre las tres armas costaba 3.362.000 ducados para una sola campaña, el lector comprenderá sin necesidad de más razonamientos el pozo sin fondo que representaron las guerras imperiales.

A fines de 1554, la princesa Juana advertía que todo estaba empeñado has- ta 1560. Tres años después, al hacerse cargo de los negocios, el rey Felipe II se vio en la obligación de suspender los pagos de la deuda a corto plazo emitiendo títulos de mayor plazo con tipos de interés inferiores. Fue su primera bancarrota. Pero en la síntesis que elaboró la Contaduría Mayor de Cuentas para los años 1560-1562 vemos que los agobios de la tesorería seguían siendo igual de dramáticos, puesto que para esos tres años los ingresos totales de la Corona fueron de un poco más de 5.260.000 ducados —con un millón y medio venido de América— y los gastos sumaron casi 4.620.000 ducados, lo que dejaba libres para pagar las deudas tan solo 650.000 ducados, cuando solamente a los mercaderes asentistas se debían ya 4.606.000 ducados. Faltaban para el resto de las deudas nada menos que 5.200.000 ducados.

La primera consecuencia de semejante situación era que los asentistas pedían unos intereses cada vez mayores, intereses que en los años 1550 llegaron a alcanzar cerca del 50 por 100 —el

48,8 por 100, entre 1552 y 1556. La otra consecuencia de los apuros de tesorería era el retraso en la paga de los soldados, circunstancia muy peligrosa, pues a la tropa no había nada que la enfureciera tanto como la demora en la llegada de la soldada, situación que podía desembocar en amotinamientos y revueltas difíciles de controlar. Mucho antes de que el saco de Amberes (1575) diera un siniestro aval proverbial a la «furia española», el Saco de Roma, que evocaremos más abajo, fue una primera ilustración de lo que la soldadesca era capaz de hacer en momentos de penuria y anarquía. Pero sin necesidad de alcanzar la magnitud romana, los motines y revueltas fueron frecuentes. En 1529, por ejemplo, se dio una seria alarma en el reino de Nápoles. El 24 de diciembre de 1529, Carlos V escribía desde Bolonia al capitán marqués don Hernando Alarcón quejándose de los graves desmanes cometidos por la tropa, que saquea los pueblos por donde pasa y obliga a los vecinos a pagar una suerte de tasa, y le ordena que ponga fin a la situación prometiéndoles que serán pagados e incluso que recibirán una gratificación por sus servicios si vuelven incontinenti a la disciplina militar. Al mismo tiempo, el emperador mandaba otra carta al cardenal Colonna, vicecanciller de la Santa Sede, rogándole «afectuosamente» que encontrara la forma de hallar dinero para pagar a los soldados[10]. Más grave fue el motín de los españoles en Mesina de diciembre de 1538, del que se ha conservado una larga y sabrosa relación firmada por un tal Francisco Duarte, quien la dirige a Cobos. La armada con la infantería española salió a principios de diciembre de 1538 de Sicilia rumbo a Lipari, pero se volvió a Mesina a causa del mal tiempo. Allí desembarcaron sin autorización cuatro mil infantes seguidos a los pocos días por otro nutrido contingente de amotinados, creando toda clase de desórdenes en la ciudad. Se hicieron fuertes en un lugar cercano y se entablaron largas y difíciles negociaciones con el virrey encaminadas a su rendición. Ellos

pedían que se les abonaran trece pagas que llevaban atrasadas, contando una serie de pagas extraordinarias que decían merecer y que los capitanes no reconocían por válidas. Los estragos de la tropa fueron muchos y despiadados, como solían ser en semejantes circunstancias. Nuestra relación los evoca con mesura y realismo a la vez:

> [ade]más de matar algunos hombres y públicamente robar las haciendas y ropa, so color que no quieren tomar sino cosas de comer han forzado algunas mujeres y especialmente queriendo unos soldados forzar una moza doncella hija de un hombre labrador emparentado en la montaña, a las voces que ella daba el padre la vino a socorrer y no pudiendo defenderla de otra manera, se echó sobre su propia hija creyendo que así la guardaría mejor. Pero la continencia de los soldados fue tan poca que así como estaba el pobre hombre sobre su hija, lo hicieron pedazos lo cual ha alterado mucho la gente de esta tierra[11].

De todas partes acude gente clamando venganza y la situación se vuelve explosiva, tanto más cuanto que al no tener dinero en la isla para pagar a la tropa, el virrey ha tenido que pedirlo a Nápoles, de donde tarda mucho en llegar. Además, habrá que pagar a los patrones y a la gente de las naves porque si no, escribe Duarte, será imposible volver a contratarlos, «antes sus dueños las dejarán quemar».

La correspondencia del emperador con sus representantes en España, tanto la emperatriz durante los años 1530 como su hijo Felipe después, es una larga, interminable letanía de angustiosas demandas de liquidez de la que vamos a dar una brevísima muestra. Ya en 1529, el 18 de julio exactamente, Isabel de Portugal escribía a Cobos un memorial con lo que este debía decir al emperador, texto que refleja bastante bien el tono general de esas cartas: las rentas ordinarias ya están gastadas y las fortalezas de África y de la costa española, desde Cartagena hasta Cádiz, están hundiéndose y sin lo necesario para defenderlas; Perpiñán está desguarnecido; si Francisco I intenta algo en España, «ya que no puede hacerlo en Italia», sería imposible resistirle; «la paga de las guardas deste año se podrá hacer con harto trabajo» y retraso, pero la del año próximo «no se sabe cómo se pagará»[12]. Dos días antes el arzobispo de Toledo había contestado a Carlos acerca de la voluntad del rey de aumentar

las rentas reales, insistiendo en lo peligroso que podía resultar tal idea, sobre todo si se tocaba el encabezamiento de las alcabalas. Personalmente, el prelado disiente: «no tendría por bien que fuese en condiciones nuevas e intolerables para los pueblos»[13]. Este argumento, muy recurrente, nunca logró enternecer al César. En octubre de 1535, desde Palermo, donde está saboreando la toma de Túnez, Carlos escribe a Isabel, su amada esposa, alegando que es necesario que Cataluña, Aragón, Valencia, Mallorca y Cerdeña colaboren en el gasto que va a generar la expedición contra Argel que se está preparando —el emperador en ese momento piensa lanzar el ataque el año siguiente, pero, como veremos, no lo hizo hasta 1541. Al fin y al cabo, los demás reinos han aportado una contribución de 430.000 ducados en total, cuando los mayores beneficiarios de la conquista de Argel serán precisamente los que no quieren pagar[14].

La situación se volvió desesperada a partir de los años 1540 porque, como hemos señalado, se disparan los gastos al mismo tiempo que empeora notablemente la situación en Castilla, con hambres y malas cosechas en serie. En 1541, el emperador pide que se le hallen 500.000 ducados en ventas de vasallos y de alcabalas[15]. A finales de octubre ocurre el desastre de Argel, con pérdidas considerables. En las Cortes de Valladolid del año siguiente, 1542, además de los 300 millones de maravedís —800.000 ducados— en tres años del servicio ordinario, el rey pide un servicio extraordinario de 150 millones suplementarios. Las ciudades están al borde de la rebelión. Córdoba se niega a autorizar el pago de ese nuevo servicio que pide el soberano. Este, furioso, manda cartas de intimidación a los caballeros veinticuatro para que puedan votar sus procuradores. Soria se queja de la demasiada presión fiscal. Toro marca profundas reticencias. Salamanca rehúsa dar la autorización para los 150 millones de maravedís, a pesar de las tres asambleas sucesivas

que convocó el corregidor sin resultado y de las grandes presiones ejercidas por el representante del rey. Cuenca, en cambio, no se atrevió a oponerse y votó en subsidio extraordinario[16]. El 2 de febrero de 1544, desde Espira, el emperador vuelve a pedirle a su hijo que reúna 500.000 ducados en España para la campaña de Francia que piensa lanzar en junio. Flandes, escribe Carlos, ayuda con un millón de oro «como bien común y no particular»[17]. El 14 de febrero sigue en Espira y escribe a Cobos instándole a que halle dinero donde sea. Como en casi todas las cartas en las que pide dinero, suele agregar un párrafo final de sentimental contrición:

> No nos queda que añadir sino certificaros que no hay nadie que desee más que yo aliviar lo de esos reinos porque conozco el trabajo que pasa allá y la imposibilidad de haber ni sacar dineros, pero las cosas de acá están en tal punto que si no se remediase y resistiese a los enemigos por la parte del Piemonte […] sería impedir lo que hemos hecho y hemos de hacer con ayuda de Dios este año[18].

Porque fuera de España, el dinero resulta cada día más difícil de encontrar. Los Fúcares exigen cobrar un 12 por 100 de intereses tan solo en concepto de lo dilatado del plazo que propone el emperador para devoler lo prestado, lo que pondrá los intereses finales en un 25 por 100. El emperador piensa sacar 200.000 ducados de Nápoles[19]. Pero falla la combinación y no queda más remedio que recurrir a los alemanes. Carlos, acosado, pide que se tome el dinero prestado «con cualquier interés y de la manera que se pudiere». Insiste: «El dinero es menester aunque sea con cualquier interés crecido y […] se aventura más en la dilación que en otra ninguna cosa»[20]. El secretario Mateo Vázquez, que es quien negocia esos préstamos desde Augusta (Augsburgo), está indignado contra la dureza de los banqueros: «Vuestra Majestad crea que conocen estos mercaderes bien el tiempo y su codicia es tanta que no sé cómo se ha de poder vivir con ellos»[21].

El 12 de julio de 1544, Fúcar, desde Augusta, escribe al emperador: desde mayo de este año le ha prestado hasta 552.000 ducados que se suman a todo lo anterior; si no se le

paga lo debido, no prestará ni un céntimo más. El mismo día, el otro banquero de la plaza, Welser, escribe a su vez recordando que él ha prestado 440.000 ducados más 300.000 florines en un año. Está en las mismas disposiciones que su colega… El 15 de diciembre del mismo año, en carta dirigida al regente su hijo, Carlos le ordena que se incaute del oro y la plata de los particulares que han llegado a Sevilla hasta ver cuáles son sus necesidades[22]. Pero el estado de la hacienda iba empeorando año tras año. El 18 de enero de 1546, Cobos alertaba al rey acerca de la situación desesperada que se daba en España, en carta en la que, a pesar de la clásica exageración habitual en ese tipo de misivas —aunque pensamos que probablemente esta vez exagere menos—, aparece una vez más el espectro del descontento frente al uso que hace el emperador de los recursos castellanos:

> como según otras veces he escrito a Vuestra Majestad, el principal fin que acá se ha tenido es que Vuestra Majestad sea servido y socorrido como es la razón. Hase llegado tanto al cabo de la hacienda, que ya no se puede proveer, ni hacer sobre ella cosa alguna. Dios sabe cuánto a mí me pena decirlo a Vuestra Majestad tan claramente, pero es razón que sepa lo que pasa, y que no espere Vuestra Majestad que de acá se puede proveer no solamente para allá, pero aun para cumplir lo necesario de acá no hay posibilidad. Y no sé yo cómo esto pueda ir, porque como por cambios se han sacado tan grandes cantidades que todos lo tienen bien notado, no dejan de decir lo que suelen de la perdición de estos reinos […] y con los malos años está la gente menuda tan fatigada que sería imposible poder pagar más, antes ha habido y ha de haber hartas quiebras […]. Pensar haber por vía de prestado o por otras formas pidiendo al reino es por demás. Así que Vuestra Majestad crea que todo está casi acabado y que no hay posibilidad para hacer nada[23].

El 30 de diciembre de 1550, Carlos escribe a su hermana María, gobernadora de los Países Bajos, instándole a que pague sin tardar un asiento de 376.600 ducados que debe a los banqueros de la región porque, en el caso contrario, perdería su crédito. Para ello habrá que incautarse de un millón de escudos de lo que ha llegado de Indias —la parte del rey de ese año asciende a poco más de dos millones de coronas, pero es muy insuficiente. Los 600.000 ducados y pico que queden del millón se mandarán a Alemania para pagar algo a los banqueros y así «puedan ser entretenidos» mientras se encuentra lo que falta[24]. Los Fúcares y los Welser exigían que sus préstamos se garantizaran con las renas de la Corona en Castilla, que tenían la

ventaja de no depender de la aprobación de las Cortes. Las que más les interesaban eran los arrendamientos de los maestrazgos, de la Cruzada y los beneficios obtenidos de las Indias. Por este triple concepto se sacó entre 1551 y 1555 un promedio anual, respectivamente, de 844.245 ducados, 650.000 ducados y 416.000 ducados.

El 28 de marzo de 1552, el emperador envía a su hijo Felipe una larga carta desde Innsbruck donde se muestra totalmente desesperado. Hay que mandar dinero a Nápoles y Sicilia porque se teme una venida de la armada otomana y es necesario llevar a 4.000 españoles para la defensa de las costas, pero no queda nada en Milán. En lo de Parma y Mirandola se han gastado 1.250.000 ducados y todavía no está concluido el asunto, pero «conociendo lo que va a nuestra autoridad y reputación y a la seguridad de lo de Italia [...] no se puede en ninguna manera excusar llevarlo adelante»[25]. Habrá que pedir un donativo a Nápoles —600.000 ducados, piensa el emperador— y a Sicilia —150.000. En España, para «lo ordinario», se necesitan 1.410.000 ducados y solo se dispone de 611.000 ducados, y eso sin descontar los 111.000 que se han gastado ya en las fronteras. Faltan 800.000 ducados, que no sabe de dónde sacar. Llegado a este momento, consciente de que tiene que exigir del príncipe que exprima más y más el bolsillo de los españoles, humano y vagamente retórico, el César se confía a su hijo: «Bien será acordarle cuántas veces le dije el gran deseo que tenía de la conservación de la paz por el bien y quietud de la cristiandad y conclusión del Concilio y hallarme tan trabajado y cansado con mis indisposiciones y pesadumbres y nuestros súbditos y vasallos y patrimonio tan consumido y gastado».

La evolución de las cantidades consentidas por las Cortes castellanas en concepto de servicios es un claro indicativo, entre otros muchos, del aumento de la presión fiscal. Para los años comprendidos entre 1537 y 1554, suman una media de

311.581 ducados anuales, lo que representa un aumento del 37 por 100 en relación con los dieciséis años anteriores y de un 56 por 100 en relación con los años 1510-1517. Las alzas más fuertes se produjeron en 1538-1540 y a partir de 1549.

He aquí un pequeño cuadro que evidencia lo dicho. Hemos seleccionado las Cortes reunidas cada diez años para poner de relieve el aumento decenal, salvo las dos últimas, correlativas, que muestran el inmenso esfuerzo consentido por el reino durante los seis últimos años que preceden a la Paz de Augsburgo[26].

Cortes de Valladolid de 1518 (servicio de 1519 a 1521)	545.239 ducados
Cortes de Madrid de 1528 (servicio de 1529 a 1531)	543.995 ducados
Cortes de Valladolid de 1537 (servicio de 1538 a 1540)	830.372 ducados
Cortes de Valladolid de 1548 (servicio de 1549 a 1551)	1.171.032 ducados
Cortes de Madrid de 1551 (servicio de 1552 a 1554)	1.208.680 ducados

Las alcabalas y tercias aumentaron tan solo en un 14 por 100 entre 1516-1520 y 1551-1555, cuando los servicios se duplicaron. Esto se debe a que los servicios no siguieron el crecimiento económico, ya que se arrendaron en las principales ciudades y, a partir de 1536, en la totalidad del reino durante diez años. Entre 1522 y 1560, las rentas de la Corona de Castilla se multiplicaron por cuatro —pasaron de un millón de ducados a cuatro. La parte de la alcabala era de cerca del 45 por 100, mientras que la de los servicios era de un 20 por 100, proporción que fue aumentando paulatinamente. Como los servicios eran pagados por los pecheros, resulta que fueron estos los que debieron soportar el aumento de las rentas de la Corona.

Los agobios de tesorería llevaron al emperador a echar mano de cualquier expediente, por reprobable que fuera, como la trata

negrera, condenada por la Iglesia pero que la Corona gestionó sin mayores cargos de conciencia. Carlos V autorizó, en efecto, la venta de licencias para la saca de negros de África y su transporte hasta las Indias, donde serían vendidos y colocados en los ingenios de azúcar, en las costas de las perlas o en otros sistemas de producción igual de devastadores, y eso desde los primeros años de su reinado. El primer ejemplo que hemos encontrado es de 1528, cuando se firmó un asiento con dos alemanes para que pudieran llevar 4.000 esclavos negros a las Indias. Pero la cantidad de ventas y la implicación del Estado fue importante, sobre todo, a partir de finales de los años 1540, cuando la necesidad de recursos se volvió vital. El 14 de agosto de 1552, en Monzón, se firma así un asiento con un tal Hernando de Ochoa, «cambio en esta corte», para que pueda pasar a Indias a 23.000 esclavos, todos negros y con la cuarta parte de mujeres, a ocho ducados por licencia, lo que representaba una ganancia para el tesoro real de 184.000 ducados. El documento precisa el precio de venta en América, lo que permite hacerse una idea de las ganancias del empresario: en la Española, San Juan de Puerto Rico y Jamaica, se venderán a 170 pesos de oro cada uno[27]; en México y demás ciudades de Nueva España, a 230 pesos —en Vera Cruz, 210—; en Guatemala, Yucatán y Centroamérica, 210; en Perú, 230 —con un máximo para Las Charcas de 250 pesos por cabeza[28]. Se pagarán 100.000 ducados en la feria de mayo de Medina de 1553; los restantes, en siete años, a razón de 12.000 ducados anuales.

Carlos V también echó mano de las órdenes militares, vendiendo lugares y apropiándose las subastas de los pastos. Para los años 1555-1559, las entradas provenientes de las órdenes representaron un 15 por 100 de las rentas castellanas. En realidad, aunque no tengamos cifras globales para todo el reinado, se puede pensar que las cantidades que sacó de las

ventas de jurisdicciones pertenecientes a las órdenes militares, aunque importantes, no fueron astronómicas, pero el fenómeno tuvo consecuencias nada desdeñables, porque originó una serie de nuevos señoríos. En 1529 el papa dio licencia al emperador para que enajenase tierras y lugares de las tres órdenes militares al precio de 40.000 ducados, con la condición de que estas instituciones recuperaran lo equivalente en el reino de Granada. El emperador vendió entonces hasta treinta encomiendas. La más cara de todas las cedidas, Malagón, de 515 vasallos, costó 55.966.630 maravedís al mariscal Arias Pedro de Saavedra, sobrino del cardenal Juan Tavera, arzobispo de Toledo e inquisidor general, hermano del padre del comprador. Ambos eran, a su vez, sobrinos del inquisidor general y arzobispo de Sevilla, Deza. Para el período comprendido entre 1537 y 1551, según J. Cepeda Adán, la hacienda real ingresó por ese concepto la cantidad nada despreciable de 1.690.811 ducados exactamente, o sea, un promedio de casi 113.000 ducados anuales.

Fuera de Castilla, la presión fiscal también aumentó para los sujetos del emperador, pero en menor medida. El Sacro Imperio Germánico no pagó muchos impuestos centrales para la defensa contra la amenaza turca: 2,2 millones de ducados, costeados principalmente por Bohemia y Moravia, territorios patrimoniales de los Habsburgo que, además, eran las zonas más directamente expuestas al avance de Solimán. Pero sí que participaron puntualmente los alemanes en la lucha contra el Turco y, accesoriamente, contra el rey de Francia, «aliado y confederado con el Turco», según los propios términos de Carlos V. En la Dieta de Espira de 1544, los Estados del Imperio aceptan ayudar al emperador con 24.000 hombres «de pie» y 4.000 «de caballo» para luchar contra el Turco. Dan dinero, no los hombres, a cuatro florines por hombre y mes, para los infantes, y 12 florines por hombre y mes, para la

caballería. El trato se cierra para seis meses. El emperador deberá guarnecer las fronteras del imperio con «gente de guerra alemanes»[29]. Se instaura para la guerra contra el Turco una contribución extraordinaria: los eclesiásticos pagarán medio florín por 100 sobre sus rentas; los oficiales y ministros, «un cuarentén cada florín del annuo salario», y los judíos, «grandes y pequeños», un florín por cabeza más un florín por 100 del valor de las propiedades[30].

En 1531, el reino de Nápoles aceptó pagar 600.000 ducados en cuatro años para oponerse al acoso marítimo de la Puerta y su lugarteniente Barbarroja. Pero los virreyes sucesivos reclamaron más y más subsidios en fechas cada vez más próximas. El importe anual de los donativos votados por el parlamento napolitano pasó de un promedio de 205.000 ducados entre 1528 y 1537 a un promedio de 311.000 ducados entre 1538 y 1547, y 300.000, entre 1548 y 1556. En los años 1540 se decidió un importante aumento de la tasa de imposición para los impuestos directos y el rédito sobre la seda. El ducado de Milán también vio aumentar de forma catastrófica su contribución a los gastos generales de defensa. Según Federico Chabod, la contribución mensual —*il mensuale*— pasó de repente en 1547 de 12.000 a 25.000 ducados, pero un 10 por 100 no se pudo cobrar por incapacidad de pagar de los contribuyentes. Carlos multiplicó entonces las cesiones de fuentes de ingresos a prestamistas, lo que tuvo por consecuencia inmediata una disminución de las cantidades ingresadas por el tesoro real. También generalizó las ventas de oficios, de títulos y de cargos, como ocurría en todos sus dominios. Pero a pesar de todos los esfuerzos, la falta de numerario era crónica con nefastas consecuencias para los pobladores autóctonos, puesto que los soldados imperiales estacionados en Lombardía, al no recibir su soldada durante uno, dos o tres meses, a veces hasta seis, solían saquear los pueblos y caseríos para compensar sus

pérdidas.

Diplomacia, espionaje y propaganda

La acción militar se apoyaba en la diplomática, la cual, aunque en la época de Carlos V no hubiera alcanzado todavía el desarrollo que conocería con su hijo Felipe y sobre todo en el siglo XVII, constituía un canal privilegiado en la comunicación entre potencias y, en los períodos de crisis, un medio insustituible de acción política, pues ofrecía la ventaja de operar según dos canales, el oficial, administrado por los embajadores y demás emisarios encargados puntualmente de tal o cual negociación, y el clandestino o subterráneo, integrado por las redes de espías y agentes de información asalariados.

Carlos V mantuvo la red constituida por Fernando el Católico sin aportar innovaciones trascendentes. En Italia, centro neurálgico de las comunicaciones del imperio, se mantenían tres embajadas: la primera, en Roma, cabeza de la cristiandad, lugar en el que convergían los canales de información del mundo entero y conocido centro del espionaje internacional; la segunda, en Venecia, plaza clave de acceso a la información procedente de la Sublime Puerta, de Oriente Medio y de los confines de Europa oriental, y la tercera, en Génova, emporio al servicio de España de donde empezaban a ascender hacia el firmamento del negocio los nuevos astros bancarios que movían redes de muy extenso radio. Fuera de Italia, las otras embajadas eran la de Viena, la de Francia, la de Inglaterra y la de Portugal. La Corona no invertía grandes sumas en sus representaciones diplomáticas, según datos de Manuel Fernández Álvarez: 50.000 ducados anuales para todas, de los cuales 12.000 iban a la embajada de Roma —mientras que Venecia y Génova tan solo tenían 4.000 ducados de dotación

cada una—, considerada, no sin motivos, como la más importante. Fuera de Italia, la embajada que más dinero recibía era la de Viena —8.000 ducados—, mientras que París se conformaba con 6.000 y Londres y Lisboa, con 4.000.

Una de las innovaciones introducidas por la cancillería imperial fue lo que Fernández Álvarez llama las entrevistas en la cumbre, facilitadas por la gran movilidad del soberano a través de las cortes de Europa. Se entrevistó dos veces con Enrique VIII, dos con Clemente VII —pero una de ellas fue la estancia común en Bolonia que duró cerca de seis meses—, tres con su sucesor Paulo III, muchas con Francisco I, durante el cautiverio de este en España en 1525-1526, en Aigües-Mortes en 1537 y durante el paso de Carlos por Francia en diciembre de 1539-enero de 1540. Además de su propio protagonismo personal, el emperador se sirvió ampliamente de miembros de su familia, recurriendo con insistencia a las alianzas matrimoniales, con Portugal, con Francia, con Inglaterra, con Dinamarca, con Austria, estrategia compartida tanto por los Reyes Católicos como por la Casa de Austria. Pero todo esto es más que sabido.

Las embajadas estaban en manos de hombres de confianza del soberano, borgoñones y españoles casi todos, como don Juan Manuel, señor de Belmonte, o Simón Renard de Bermont, natural del Franco Condado y conde palatino, embajador en Francia y en Inglaterra —fue él quien negoció el matrimonio del príncipe Felipe con María Tudor— y luego adversario de Granvela en Flandes. Nicolás Perrenot de Granvela, precisamente, otro borgoñón nacido en el Franco Condado, como Renard, fue embajador en Francia, donde se le encarceló en 1527 acusándolo con muy mala fe de espionaje, antes de ser nombrado consejero del emperador para los asuntos europeos (1530) y lograr, con Cobos, una gran privanza con el César, como ya hemos indicado. También aparece algún italiano, como Marino Caracciolo, que entró al servicio del emperador

en 1520, fue embajador en Venecia y acabó como gobernador de Milán en 1536, dos años antes de fallecer. Caso más excepcional, un catalán, micer Miguel May, vicecanciller del Consejo de Aragón, fue representante de España en Roma entre 1529 y 1533. Con el tiempo, los embajadores extranjeros empezaron a escasear y fueron sustituidos por españoles que dominaron la diplomacia imperial a partir de los años 1530, tras la muerte de Gattinara, aunque todavía se mantuvieron varios personajes importantes, como el saboyano Eustace Chapuis, embajador en Inglaterra entre 1529 y 1545, con una pequeña interrupción en 1539, cuando pasó a Amberes, amigo de Erasmo y creador de una eficaz red de espías en la corte de Enrique VIII durante los difíciles años de la repudiación de Catalina de Aragón. Porque los embajadores fueron los que desarrollaron el sistema de inteligencia que más tarde Felipe II estructuraría de manera casi definitiva. Los de Carlos V fueron a menudo hombres de excepcional talento, para lo que a la organización de las redes de información se refiere, como Lope de Soria, en Venecia; el escritor y gran aristócrata Diego Hurtado de Mendoza, que fue embajador en Londres, Venecia y, finalmente, en Roma; Diego de Águila, en Milán, o el conde de Miranda, otro gran aristócrata, en Roma. No menos linajudo era el primer embajador de España en Génova, Gómez Suárez Figueroa, llegado a Liguria en abril de 1539, poco después de pasar la capital del dominio de Francia a la alianza con el emperador. Seguiría en la plaza hasta su muerte, acaecida nada menos que en octubre de 1569.

Además de los embajadores, transitaban por las delegaciones extranjeras numerosos emisarios particulares, a quienes el rey encargaba un negocio preciso. Las redes de inteligencia operaban teniendo como puntos de mira Constantinopla o Estambul, la corte de Francia, la de Inglaterra y la de Alemania. La información se transmitía a los secretarios de Estado y era

examinada por los consejeros de Estado. Luego, una vez debidamente extractada y resumida, pasaba a la consulta real si se juzgaba necesario. En realidad, eran los secretarios de Estado los que llevaban personalmente los asuntos de espionaje. Con Felipe II, se oficializaría esa responsabilidad, que culminaría con la creación, en los primeros años del reinado de Felipe III, del cargo de espía mayor, que ocupó el secretario Idiáquez. Los secretarios de Estado eran también los que se ocupaban de supervisar la criptografía y el sistema de correos por donde circulaba la información. Por desgracia, poco se sabe de las redes de inteligencia en tiempos de Carlos V, a diferencia de lo que ocurre con la época de su hijo, mucho mejor documentada. En las líneas que siguen aportamos datos relativos al espionaje del Levante, es decir, relativo al imperio otomano, que es el que hemos estudiado.

Venecia, puerta de Oriente, por donde transitaban peregrinos a Tierra Santa, mercaderes de Oriente, aventureros de toda clase, era el nudo estratégico de los cruces de información. La Serenísima mantenía en Estambul/Constantinopla una representación a la vez comercial y diplomática, gracias a la cual recogía infinidad de datos que paraban en Venecia en manos del Consiglio dei Dieci (Consejo de los Diez), el cual recibía en audiencia varias mañanas por semana a los representantes de las potencias extranjeras para proporcionarles las noticias que tenía a bien difundir. Este sistema, obviamente, no era suficiente para los Estados occidentales que mantenían en la ciudad de los dogos embajadas altamente especializadas en el espionaje. Para España se trataba de una plaza fundamental en el eje Madrid-Viena, que seguía por Milán y Génova. Fue el hábil embajador Lope de Soria quien inició la red de inteligencia desde Venecia, pero el que realmente la organizó fue su sucesor, Diego Hurtado de Mendoza, en el cargo entre 1539 y 1547, considerado como

excepcional en estas tareas. En 1552, Carlos V también elogia la habilidad en ese terreno de otro embajador en Venecia, Francisco Vargas. Los otros polos estratégicos del espionaje de Levante eran Nápoles y Mesina, Ragusa, en la costa dálmata, donde el espionaje era tolerado, y más al sur, Corfú. Esta isla veneciana que controlaba la entrada del mar Tirreno era un auténtico nido de espías, entre los cuales los agentes de España eran los más numerosos. Casi todos eran comerciantes, griegos o italianos. Cuando las actividades de los espías se volvían demasiado escandalosas o cuando la Puerta ejercía presiones, los venecianos expulsaban a los mercaderes sospechosos de trabajar para España. Así ocurrió en 1547, en 1551, 1552, 1563, 1565, 1568. De cara al Mediterráneo occidental, pero situada en la línea fronteriza que separaba las zonas de influencia de los imperios de Carlos V y de Solimán en Magnífico —Viena-Venecia-Roma-Nápoles-Palermo—, la inmensa urbe partenopea fue cobrando importancia a partir de los años 1530, y con Felipe II acabó siendo el centro administrativo de todo el espionaje mediterráneo. En particular, fue allí donde se centralizaron los fondos secretos para pagar a los agentes operacionales en el suelo italiano y hasta las islas griegas de Cefalonia y Zante, pasando por Ragusa y Corfú.

Los primeros datos que aparecen en la correspondencia diplomática de Lope de Soria son de 1532, año en que se menciona a un tal Angulema, quien se prepara a marchar a Ragusa para ir desde allí a Albania a fomentar un sublevamiento de los esclavos cristianos, que, por cierto, fracasará[31]. Este Angulema era rey de armas —funcionario encargado de las cuestiones de heráldica— del emperador y personaje bastante turbio. A partir del año siguiente aumenta considerablemente el volumen de datos, lo que permite suponer que la actividad era ya importante desde tiempo atrás. Entonces oímos hablar de varios personajes pintorescos o siniestros, como fray Ludovico

de Martinengo o de Bressa, quien no vaciló en degollarse a sí mismo con un puñal que robó a sus guardianes cuando lo detuvieron en Viena, «que cierto ha sido gran inconveniente, comenta sin demasiada emoción Lope de Soria, porque de este se hubieran entendido muchas cosas»[32]. Un tal conde de Abbatis —también se le llama Abatis de Villanova— es detenido durante el verano de 1534 y encerrado en una fortaleza del Rey de Romanos, pero resulta ser «un palabrero mentiroso y hombre de poca sustancia»[33]. El importante es otro, amigo del que se ha suicidado, llamado Juan Mida, que ha ido a Madrid fingiendo querer entrar al servicio del emperador, pero Lope de Soria está persuadido de que es agente del Turco. Este Mida es pariente de Angulema y está vinculado con Luis y Jorge Gritti, excelentes espías. Luis será asesinado a principios de 1535, probablemente por agentes del Turco. La familia Gritti se había especializado en transmitir informaciones falsas a Estambul inspiradas por Lope de Soria. Mida ha sido detenido en Austria, lo que lamenta Lope de Soria porque teme que no sepan hacerle confesar: «Si yo le tuviese en mi poder no dejaría de estirarle algo los brazos porque dijese la verdad ni por esto pensaría con depurar mi ánima»[34]. A principios de 1536, nuestro embajador informa a Madrid de que en Constantinopla han cortado la cabeza a un agente llamado Marco de Nícolo, «joyelero de Venecia», que trabajaba con mucha gente y de quien no se fiaba: «Se había entremetido en andar del rey de Francia al Turco y del Turco al dicho rey y fue acusado de ser espía doble»[35]. Así van desfilando vidas y peripecias por las cartas de los embajadores y consejeros. Uno de ellos, Antonio Perrenot de Granvela, hijo del influyente consejero del emperador Nicolás Perrenot de Granvela, intercambió una interesante correspondencia con un espía de gran valor, Jerónimo Bucchia, activo a partir de los años 1540 y coordinador de toda una red de informadores sobre el imperio otomano. Veintisiete cartas de Bucchi, en italiano,

enviadas a Granvela a principios de los años 1550 se han publicado no hace mucho[36]. Evocaremos, para terminar, el caso de uno de los agentes de Francisco I más influyentes en Estambul y que acabó muy mal, como estamos viendo que solía ocurrirles a muchos. Pero, en su caso, su trágica desaparición provocó un grave incidente diplomático en el que tuvo que intervenir hasta el papa. Se llamaba Antonio Rincón, es un personaje bastante conocido, pero Michèle Escamilla le ha dedicado recientemente un artículo en el que nos enteramos de muchas cosas[37]. Era de Medina del Campo, posiblemente comunero y, por lo tanto, emigrado a Francia con deseos de venganza. Pasó al servicio de Francisco I ya en 1522. A partir de entonces, durante diez años, Rincón efectuó cinco misiones diplomáticas en países cristianos —en Polonia, en Hungría y en Transilvania, con gran éxito, según consta en distintas fuentes de la época. En 1538 emprendió su primer viaje a Constantinopla, donde se juntó con un espía de Francisco I, Vincenzo Maggi, que pasó a ser su secretario. Rincón iba encargado de dos misiones. La primera consistía en confirmar los acuerdos comerciales pasados entre Francia y la Puerta dos años antes; la segunda, más difícil, debía permitirle reconciliar a Solimán con los venecianos, lo que consiguió. Regresó a Francia a principios de 1541 pasando por Suiza para evitar la Lombardía, donde podía ser inquietado por los españoles. En mayo abandonaba la corte francesa para emprender su segunda misión en Estambul, adonde no llegaría jamás. Su asesinato fue considerado por Francisco I como *casus belli*. Lo veremos en el próximo capítulo.

Se calcula que a mediados del siglo XVI habría más de trescientos informadores pagados por España entre Venecia, Nápoles y Sicilia. En los momentos de conflicto, su número aumentaba considerablemente. Por los años 1540, trabajaban en Estambul unos cien espías, muchos de ellos renegados. Solo

unos quince moraban en la capital otomana de forma permanente. Los demás iban y venían, de ahí la bonita perífrasis que se usaba para designarlos: «los que van y vienen». Durante los años 1530, vemos trabajar a Dionisio della Vecchia, hombre inteligentísimo que tal vez fue un agente doble. Había hablado con el emperador en Bolonia y en 1533 propuso un plan para tomar una fortaleza en Albania llamada Sutero, si le daban 2.000 arcabuceros. Planes como este, irrealizables, son ideados a menudo por los espías. En 1543, el emperador pidió a Hurtado de Mendoza que enviara agentes a Constantinopla, y lo hizo. El 10 de noviembre embarcó «el cuñado de Murat Agá», el 10 de diciembre salió Donat da Salvi. El embajador asegura que son «personas verdaderas y de bien». Informa de que también va a enviar al «capitán piloto», que presenta la ventaja de ser «intrínseco de Barbarroja». Cuenta, además, con utilizar a un religioso, «hombre diligente y con buena voluntad», hermano de Solimán Pachá —no el sultán—, que es «el que lo gobierna todo» y además «es enemigo de franceses y el que contradice sus designios»[38]. En 1552, otro espía importante, llamado Domenico Cigala, cuya lengua materna era el turco, salió hacia Estambul encargado de una misión delicada.

El sueldo de un espía, a mediados del siglo XVI, era de unos cien escudos anuales para los menos importantes y podía ascender hasta cuatrocientos escudos para los espías de mayor relieve, los más fieles y los que mejor trabajaban. El presupuesto asignado para la información, secreto, no consta en ninguna parte. Pero no debía de ser pequeño. Hurtado de Mendoza pide insistentemente entre 1539 y 1543 que le aumenten ese presupuesto porque no logra cubrir todos los gastos. El 18 de septiembre de 1542, escribe informando de que desde julio de 1539, momento de su llegada a Venecia, ha gastado la importante suma de 6.669 escudos para «pagar a los informadores que dan información cierta», suma que ha sacado

de su bolsillo, pues no le ha llegado ningún fondo[39]. El 9 de febrero de 1540 había informado de que necesitaría 4.000 escudos anuales para los informadores[40]. Si pensamos en el presupuesto del que disponían los embajadores que hemos apuntado más arriba, vemos claramente que el espionaje o lo costeaban en parte los embajadores con sus fondos propios o funcionaba como podía al azar de los balances contables. El espionaje, en efecto, costaba caro, porque además de los salarios de los agentes, estos a su vez tenían que comprar la traición de los informadores —los secretarios eran los más buscados— y también debían ganarse la voluntad de los personajes de quienes esperaban obtener informaciones, y algunos eran muy voraces. No menos lo eran los potentados locales que ayudaban en cierta manera a los embajadores con sus relaciones y su poder. He aquí un bonito ejemplo de esta codicia de los amigos de España. El 25 de marzo de 1537, Lope de Soria escribía al rey lo siguiente:

> Los hermanos del cardenal Cornaro, que son de los principales aquí, me han dicho que besan las manos de Vuestra Majestad por la merced que ha hecho al cardenal su hermano de 800 ducados de renta, pero he conocido en ellos estar maravillados que no hayan sido mil por ser número perfecto; yo les he dicho que fue la causa los muchos con quien Vuestra Majestad había de cumplir[41].

Exceptuada la ganancia, las motivaciones de los agentes son difíciles de conocer, pero tenemos algunos datos explotables. Lo más corriente es que los espías pidan algún cargo o renta fija que les asegure el mañana incierto y, muy frecuentemente, no para sí mismos, sino para sus hijos o esposas —no olvidemos que podían perecer de muerte violenta en cualquier momento. Es el caso, por ejemplo, de un tal Galcerán Cepelo, uno de los primeros agentes que reclutó Hurtado de Mendoza al llegar a Venecia, quien no pidió salario, sino una renta de 300 ducados para su hijo en Milán. También está presente el patriotismo entre las motivaciones. Es lo que explica en otoño de 1536 el rey de Valaquia al espía Della Vecchia en Estambul: le ofrece su ayuda para contratar espías, pues quiere liberar «a sus fieles cristianos» del yugo turco[42].

Las cancillerías reales crearon auténticos servicios de propaganda cuya actividad era doble, interior y exterior. Consistía, por un lado, en asegurarse de que la opinión aprobaba fielmente la actuación del soberano y, por otro, explicar la política real a las cortes europeas. Los encargados de estos menesteres en nombre del emperador fueron Gattinara y Cobos, a los que hay que agregar Granvela a partir de 1530. Estos poderosos y omnipresentes consejeros supervisaban el conjunto de las áreas geográficas por «cubrir», con la ayuda del secretario de cartas latinas Alfonso de Valdés, y para el área francesa, Juan Lallemand o Alemán hasta 1528 en que cayó en desgracia. Otros naturales del Franco Condado, como él, sirvieron eficazmente a la diplomacia carolina, como fue el caso de los tres emisarios encargados de defender la política antiturca de Carlos V en 1532: Jean d'Andelot fue enviado a Roma; Joachim de Rye, a París, y Philibert de la Baume, a Inglaterra. Todos estos colaboradores del emperador, cosmopolitas, políglotas y por lo general bien preparados, desarrollaron una incesante tarea de gran eficacia al servicio de su señor. Por ejemplo, el discurso de Carlos V ante el papa y las representaciones diplomáticas de varios Estados en Roma en 1536, que veremos más abajo, donde el soberano denuncia las traiciones de Francisco I, fue inmediatamente revisado, traducido a las principales lenguas europeas y difundido por doquier desde las prensas de Amberes. La tía del emperador, la regente Margarita, también desplegó una intensa actividad de propaganda al servicio de su sobrino. Fue ella quien se ocupó de la difusión de las imágenes de las coronaciones de Bolonia, por ejemplo, mandando realizar una serie de veinticuatro grabados con comentarios a partir de un proyecto de Robert Péril, que se publicaron en Amberes. De esta serie, Nicolaus Hogenberg sacó otra mayor, de cuarenta planchas de magnífica realización, que narra el acontecimiento desde la entrada solemne de Carlos a la

ciudad. Por ese mismo año, el cuñado del emperador, Juan III de Portugal, encargó a los talleres de Bruselas un tapiz que representaba a *Hércules llevando las esferas celestiales* —hoy en el Palacio Real de Madrid— y que no es sino una glorificación de Carlos a través de Hércules y sus obras. Las victorias del emperador fueron los temas de predilección de las imágenes de propaganda. La batalla de Pavía, entre otras, dio lugar a la realización, también en Bruselas, de una serie de siete grandes tapices a partir de cartones de Bernard van Orley —están en el Museo di Capodimonte de Nápoles—, que los Estados Generales regalaron a Carlos durante la estancia de este en Bruselas en 1531. Representan una de las grandes realizaciones de los talleres de tapices de Bruselas, con los de la toma de Túnez, que veremos más abajo.

Por su parte, el rey de Francia creó, bajo el control de los hermanos Du Bellay, una auténtica célula de gestión de la imagen, como se diría hoy, de donde salieron toda clase de hojas de *avisos* —del italiano *avvisi,* es decir, noticias—, panfletos redactados en latín, en francés, en alemán o en otros idiomas condenando la política imperial y justificando las acciones de Francisco I. Guillaume du Bellay, brillante soldado —estuvo en Marignano y en otras muchas jornadas en Italia—, diplomático muy activo y cronista próximo a la corte de Francisco I, privado del duque de Vandoma, redactó una crónica de la rivalidad entre Carlos V y el rey de Francia que tituló *Ogdoades,* en parte publicada junto con las memorias de su hermano Martin du Bellay, que cubren la totalidad del reinado de este último. Era hermano de Jean du Bellay, cardenal, titular de una serie de diócesis prestigiosas, hombre de inmensa influencia tanto en la corte francesa como en Roma, que escribió una *Apologie de François I*er publicada en 1546. Ambos hermanos llevaron buena parte de la diplomacia francesa antiimperial, particularmente con los príncipes alemanes y en Inglaterra. Fueron los

supervisores de la mayoría de los escritos que inundaban las cortes europeas en cada acontecimiento, sobre todo, si era contrario a los intereses de Francia. Así, la elección imperial frustrada o la derrota de pavía dieron lugar a una verdadera avalancha de panfletos a menudo de un nivel francamente indigno de quien los inspiraba. La cancillería imperial no solía contestar a esos papeles infamantes, hubiera sido imposible, solo intervenía si los escritos se consideraban como peligrosos en su argumentación. Tal es el caso de la anónima *Apologie contre le traité de Madric*… (1526), también publicada en latín, a la que Alfonso de Valdés contestó enseguida con otro libelo también en latín en el que atacaba al rey de Francia por su alianza con el Turco. Tras el fracaso de la invasión de Francia intentada por las tropas imperiales en agosto de 1536, salió en Francia el irónico *Glorieux retour de l'Empereur,* con un apéndice titulado «L'empoisonnement du Dauphin» en el que se acusaba a Carlos de haber mandado envenenar al delfín Francisco, que había muerto repentinamente a los doce años. También la derrota imperial de Cerisoles, en Piamonte (11 de abril de 1544), fue celebrada con burlas y composiciones triunfalistas. Hasta ya después de desaparecido Francisco I, y con él, se suponía, la rivalidad personal con Carlos V, siguieron los ataques personales contra el emperador. En particular, el retiro del rey a Yuste, que suscitó gran incomprensión, y no solo entre las filas de los adversarios del emperador, fue cruelmente satirizada por el gran poeta Joachim du Bellay, sobrino de los tres hermanos Du Bellay citados más arriba, con los *Tragiques regrets de l'Empereur Charles Quint,* donde el poeta hace exclamar al rey:

> Mourons plutôt, faisant place au malheur,
> Et par la mort finissant la douleur,
> Si la fureur, si l'orgueil, si l'envie,
> Ont jusqu'ici tant tourmenté ma vie,
> Soyons au moins à cette heure plus doux,
> Et d'une mort faisons plaisir à tous[43].

Lo que se puede traducir así:

Mejor morir, dando entrada a la desgracia
y con la muerte abreviando el dolor,
si la furia, si el orgullo, si la envidia
tanto han atormentado mi vida hasta hoy,
seamos en esta hora más benignos,
y con solo una muerte agrademos a todos.

En otro pasaje, Du Bellay insiste en el odio del emperador hacia Francia, y no solo del emperador, sino de todos los españoles, tema muy frecuente en esa literatura militante:

Le vieil desdain, la hayneuse rancœur
Que si longtemps je cèle dans mon cœur
S'Appaisera, pourveu que toute Espaigne
Dedans un lac de sang François se baigne[44].

Es decir:

El antiguo desdén, el rencor lleno de odio
que desde hace tanto tiempo llevo en mi corazón
se calmará, con tal de que toda España
en un lago de sangre francesa se bañe.

Uno de los plumíferos más activos en la oficina de los Du Bellay fue el poeta Claude Chappuys, bibliotecario de Francisco I y secretario del cardenal Du Bellay. Entre sus numerosas obras destacamos las siguientes, dirigidas contra el emperador: *Panégyrique récité au très illustre et très chrestien roy Françoys premier de ce nom, à son retour de Provence, l'an mil cinq cens trente huit, au mois de septembre* (1538), *La complaincte de Mars sur la venue de l'empereur en France* (1539), *L'Aigle qui a faict la poulle devant le coq à Landrecy* (1543), *Poème satirique contre l'empereur Charles Quint* y *Le Grand Hercule gallique qui combat contre deux* (1545). La tercera sátira, la titulada *L'Aigle qui a faict la poulle devant le coq à Landrecy —El águila que ha hecho de gallina delante del gallo en Landrecy—*, es particularmente virulenta, al mostrar a un emperador-águila de horroroso aspecto, cruel, que hace la guerra para robar y hacerse con lo que no es suyo, que se bebe la sangre de sus enemigos —«Seule entre tous le sang on la voit boire»[45]— y aspira a destruir la cristiandad.

Esta ingente actividad propagandística por parte de ambos bandos explica que no pocos autores hayan afirmado que la época en cuestión fue la que instauró la práctica de la intoxicación informativa, de los noticieros manipulados, las cartas falsas y demás técnicas de la desinformación que tanto han progresado desde entonces.

Uno de los momentos de mayor intensidad propagandística imperial se corresponde con la toma de Túnez. Inmediatamente se quiso ver en la expedición una nueva guerra púnica y se desarrolló el paralelismo entre Carlos y Barbarroja, por un lado, y Escipión y Aníbal, por otro, con Túnez-Cartago en el fondo, siguiendo la línea de identificación del emperador moderno con los antiguos *imperatores* al frente de sus hombres, pero, por supuesto, sin dejar de exaltar el carácter de guerra religiosa o de nueva cruzada que tomaba la jornada a partir del momento en que el propio emperador había querido capitanear la expedición al servicio de Dios y de la cristiandad. Esta dimensión venía reforzada por la presencia de otro recuerdo, el del fin de san Luis y los cruzados muertos de peste delante de Túnez durante la octava cruzada (1270). Carlos V, por su parte, acentuó desde un principio esta dimensión de cruzada y durante toda la expedición llevó consigo un estandarte con Cristo crucificado, Cristo al que, en Barcelona, según relataron los cronistas, llamó «capitán general», mientras que él no era sino «su alférez», obligando a «que delante de él pasase cada grande con sus continos»[46]. Del mismo modo, como se solía hacer en tiempos de cruzadas, los soldados italianos y alemanes, bajo el mando del marqués del Vasto, hicieron escala en Civitavecchia, adonde el papa vino a bendecirlos desde lo alto de una torre, tal como lo narra Paolo Giovio, que fue testigo de la escena.

Tras la victoria, Carlos V emprendió un periplo de retorno a través de Italia concebido como una sucesión de apoteosis renovadas en cada entrada a una ciudad, desde la llegada a

Palermo el 22 de agosto de 1535 hasta la entrada en Florencia del 29 de abril de 1536, con dos grandes momentos: Nápoles, durante el invierno de 1535-1536, y, sobre todo, el recibimiento en Roma, el 5 de abril, que veremos en el próximo capítulo. Naturalmente, la exaltación de la figura del nuevo Constantino, del protector de la cristiandad, redundaba en el prestigio de las casas principescas que dominaban las ciudades, ya se tratara de potentados laicos o de religiosos, en el caso del papa. Tanto el emperador como los príncipes italianos reforzaban mutuamente su imagen de omnipotencia y resplandor, relegando muy atrás los relentes de un republicanismo ya pasado a la historia. El nuevo César afianzaba su poder sobre Italia, maniobra empezada en 1530 en Bolonia, con el éxito sabido, y que pasaba necesariamente por la «amistad» con los grandes linajes, amistad que significaba rentas, condecoraciones, oficios, etc. En un segundo plano, o segunda intención, como se quiera, el paseo triunfal de Carlos V por Italia también obedecía a otra estrategia, dirigida esta vez contra Francisco I, a quien se daba a ver un despliegue de gloria militar y poder que no podía sino eclipsar la que el Valois tanto cultivaba consigo mismo, y por lo tanto, herirlo en lo más sensible, principalmente sucediendo en aquella Italia tan deseada pero que se le escapaba definitivamente. De hecho, durante los cuatro meses en los que Carlos permaneció en Nápoles no todo se resumió en fiestas y delicias. También se elaboró allí la estrategia provenzal contra el rey de Francia. Sandoval nos lo dice:

> En todo el tiempo que el Emperador se detuvo en Nápoles, que fueron más de cuatro meses, si bien en lo público no se entendía sino en fiestas y regocijos, en lo secreto se trataba muy de veras de la guerra que se había de hacer al rey Francisco por reprimir su ímpetu furioso y vengar las injurias hechas al duque de Saboya[47].

Entre las numerosas realizaciones motivadas directamente por el acontecimiento, merece especial mención la serie de doce tapices conocida como *Conquista de Túnez,* encargados en 1546

por María de Hungría para Carlos V, conservados en el Palacio Real de Madrid, pues representan sin duda alguna la pieza más importante de la iconografía en loor del emperador. El pintor que realizó los cartones —hoy en Viena— fue Jan Cornelisz Vermeyen —con la colaboración de un alumno de Van Orley, Pieter Coecke Van Aelst—, el mismo que había acompañado al emperador durante la jornada de Túnez y había elaborado un sinfín de croquis y dibujos *in situ*. Se tejieron en Bruselas entre 1548 y 1554 en la manufactura de Wilhelm Pannemaker, quien necesitó la ayuda de otros expertos tejedores, como Jan Gheteels o Frans Geubels. De dimensiones considerables —más de cinco metros de ancho por una longitud comprendida entre siete y nueve metros y pico—, de factura cuidadísima y riquísimo material —plata, oro, seda y lana—, estas doce escenas constituyen el mayor pedido de este género de la Casa de Austria y una de las obras maestras del arte flamenco de la tapicería. Nada más terminadas, viajaron de Bruselas a Londres, donde se expusieron durante el matrimonio entre Felipe y María Tudor, con la clara intención de afirmar el poderío militar del imperio. Tras las ceremonias, los doce tapices se enviaron a España.

La expedición de Túnez es excepcional, no tanto por el número y la variedad de producciones que motivó, sino porque en ella el emperador, empapado de cultura borgoñona y formado en el ideal caballeresco, realizó en parte un sueño de juventud, el de la cruzada contra el infiel. Por este motivo, probablemente se implicó tan directamente en la inscripción del evento en la crónica universal de las hazañas inmortales, pues tenemos la certeza de que el emperador en persona supervisó la fabricación y el contenido de muchos de los textos o de las imágenes encargadas por la Cancillería. Un ejemplo de esta implicación del soberano en la campaña de imagen relativa a la conquista de Túnez lo tenemos en lo acontecido con la crónica

que Paolo Giovio redactó para alabar al emperador[48] y que fue mal acogida por la Cancillería y por el propio Carlos, que juzgaron que las acciones del emperador no aparecían con suficiente relieve. El rey hizo saber que sería bueno que en el texto se insistiera más en el papel desempeñado por los españoles y, para terminar, prefirió encargarle la crónica a Luis de Ávila y Zúñiga, quien debía seguir las indicaciones del emperador y también revisar el texto de Giovio antes de que se publicara. Fue la crónica de Ávila la que sirvió para la redacción del texto de las cartelas que figuran en los tapices. Precisamente a propósito de esas cartelas, llama la atención que las leyendas de las superiores, las más grandes, están en castellano, mientras que el latín se reserva para las cartelas inferiores, de reducidas dimensiones, clara señal del protagonismo de los españoles, no solo en la expedición militar, sino también en el conjunto del sistema de representación de la Casa de Austria.

Porque, efectivamente, es de España de donde iban a salir las plumas más brillantes y entusiastas a la hora de escribir en defensa de la política de Carlos V, ya sea en relación con Francia, con el papa o con los alemanes. Prácticamente todos estos escritores proimperiales se reclutaban entre las filas de lo que desde la publicación de la famosa tesis de Marcel Bataillon se viene llamando el erasmismo español.

Los erasmistas entre irenismo y defensa del emperador

La política imperial halló en los discípulos españoles de Erasmo un grupo de defensores que supieron otorgar a su acción una dimensión si no altamente filosófica y espiritual, por lo menos relevante, intelectualmente hablando, y de gran eficacia en los momentos difíciles, cuando parecía que la opinión internacional en su conjunto debía abandonar al César. Los

erasmistas españoles, formados en la escuela del humanismo, ajenos a los ambientes clericales tradicionales y sobre todo monásticos, llevaron a cabo, a través de varios escritos comprometidos y hasta francamente polémicos, una labor de propaganda que apuntaba a la difusión de una imagen de Carlos V en cuanto figura del príncipe de paz que se esfuerza por realizar la unidad de la cristiandad. Desde este punto de vista, su compromiso político los asemeja a lo que se podría llamar un partido, no en el sentido actual de partido político —esta denominación sería anacrónica y, además, no corresponde en absoluto a la práctica política de la época—, sino en el de corriente de opinión, corriente que dentro de lo que era entonces el conjunto del movimiento erasmista, cobraba una individualidad y una originalidad fuertes. Pero a la vez que cultivaban su virtuosismo propagandístico, estos erasmistas desarrollaron una reflexión profunda en torno a los temas cruciales de la paz, de los deberes del soberano y del príncipe ideal que directa o indirectamente aportan a la difícil cuestión de las motivaciones de Carlos V unas resonancias intelectuales y una profundidad de la que quedaría desprovista de no existir esta corriente. En este sentido, podemos hablar de una política erasmista, a partir del momento en que consideramos que existió una vinculación esencial entre cierta idea del poder que encarnó durante algún tiempo, por lo menos hasta principios de los años 1540, el emperador Carlos V y las concepciones de Erasmo, las suyas propias y, más todavía, las de sus discípulos españoles, vinculación que por más de un aspecto no deja de recordar el ideal platónico del rey filósofo, tal como se plasma en el libro V de *La República,* con la salvedad de que en este caso el rey y sus consejeros comparten además un ideal religioso cristiano totalmente ajeno al horizonte conceptual de Platón. Antítesis del príncipe maquiaveliano movido por una voluntad de potencia arrasadora, el rey-caballero cristiano de los

erasmistas se erige en figura ideal de lo que podríamos llamar una santidad laica, fundamento de una utopía del buen gobierno cuya carta política es la «filosofía de Cristo» de Erasmo y cuyo lema es la paz. Pensamos, en efecto, que durante aquellos cortos años 1520-1540, se da de manera efímera pero intensa, en los ambientes que vamos a definir y a través del pensamiento de los hombres que vamos a presentar, la reactualización de la utopía del rey filósofo y, más que utopía, la voluntad de creer que podía hacerse realidad. El desengaño no tardaría en producirse. Porque no deja de ser extrañamente paradójico que los defensores de la paz optaran por buscar el apoyo de un príncipe que hacía todo lo contrario y cuyos ejércitos hacían temblar el mundo.

El ideario político de Erasmo se expresa con claridad y concisión en un tratado precisamente dedicado al joven Carlos de Habsburgo titulado *Institutio principis christiani,* publicado en Basilea en 1516, cuando el humanista de Rotterdam, entonces en la cumbre de su influencia y reputación, acababa de ser nombrado consejero del archiduque. La idea del príncipe que defiende Erasmo en su tratado es diametralmente opuesta a la que propone Maquiavelo en su famosísimo *Príncipe,* obra escrita en 1513 y publicada tras la muerte del florentino, en 1539. Para Erasmo, el príncipe debe gobernar siguiendo fielmente la *philosophia Cristi,* es decir, preocupándose primero por el mantenimiento de la justicia y la paz. Tal concepción reposa en última instancia en lo que ciertos autores han llamado «la utopía del buen pastor»: el emperador representa el jefe espiritual de la *universitas christiana* y es garante de la concordia entre las naciones, funciones ambas muy parecidas a las que debería desempeñar el papa. La meditación erasmiana desemboca, pues, como vemos, en una suerte de espiritualización del concepto clásico de Imperio en cuanto monarquía universal que transforma al emperador, no tanto en

señor político del mundo, ya que esto haría de él un tirano en potencia, sino en su guía espiritual con un aura marcadamente evangélica.

La idea vertebradora de la reflexión política de Erasmo, su emblema y su signo distintivo es el pacifismo o irenismo, palabra corrientemente usada por los historiadores desde hace ya más de sesenta años pero que no ha entrado en el diccionario de la Real Academia hasta su vigesimotercera edición (2014). Ya la institución del príncipe cristiano se cerraba con un capítulo dedicado a la guerra en el que Erasmo consideraba el recurso de la guerra como el último, cuando el príncipe en conciencia considera que ha agotado todos los medios que ofrece la diplomacia. Es lo que los juristas medievales llamaban la *ultima ratio*. En dos opúsculos fundamentales, la *Querela pacis (Lamentación de la paz),* publicada en Basilea en 1517, y la *Utilissima consultatio de bello Turcis inferendo (Utilísima consulta acerca de saber si conviene guerrear contra los turcos),* en 1530, nuestro humanista examina las nociones de «guerra justa» o de «guerra legítima» procedentes del tomismo, para reiterar su rechazo de la guerra. Esta no se puede justificar más que cuando el príncipe se ve obligado a tomar las armas, sea porque su territorio corre peligro o ha sido invadido, sea porque vidas humanas se encuentran amenazadas por un enemigo sin piedad, sea porque la libertad de espíritu o de conciencia se ha destruido o se halla en tal situación que no se puede ejercer. En tales circunstancias, la guerra, llevada a cabo con la voluntad divina, no puede ser sino estrictamente defensiva y se ha de efectuar sin encono ni crueldad. En el segundo texto, que se presenta como un comentario del *Salmo XXVIII,* Erasmo eleva su reflexión hasta cargarla de acentos religiosos y proféticos, dimensión esencial en la que comunican todos los erasmistas españoles.

No obstante, ni los escritos del propio Erasmo relativos al gobierno del príncipe ni los de sus discípulos constituyen una

exposición sistemática de una doctrina meditada y lógicamente estructurada y, menos todavía, un programa en el sentido actual de programa de un partido político, cuya meta es tomar el poder. Lo que llamamos el erasmismo político —para separarlo del filológico, del escriturario y del espiritual— no es sino el punto de llegada o de convergencia, al cabo de un largo recorrido intelectual a la vez que espiritual, de cierto número de individuos eminentes que se reconocen en unas cuantas ideas y aspiraciones esenciales. Siguiendo a Marcel Bataillon, el autor que en su día hizo la historia casi definitiva del erasmismo español, podemos destacar una serie de características presentes en los escritos de los autores que se sitúan dentro de esa corriente, entre los cuales destacan el secretario imperial Alfonso de Valdés, el humanista Juan Luis Vives y el médico Andrés Laguna, cuya obra evocaremos más adelante. Estas características son a la vez positivas, con la elaboración de un modelo de conducta de acuerdo con los Evangelios, pero también negativas, con la crítica muy dura de la deriva moral que ensombrecía a la cristiandad y particularmente a la Iglesia-institución y a su personal.

El fundamento de la *philosophia Christi* de Erasmo lo constituye la idea del cuerpo místico. Somos todos miembros de un mismo cuerpo cuya cabeza es Cristo y, por consiguiente, debemos mantener con Él las mismas relaciones que mantienen los distintos miembros del cuerpo con su cabeza. Tal como Erasmo la reactualiza, esta metáfora pauliniana cobra una dimensión eminentemente antijerárquica e igualitaria, ya que todos los miembros como tales están en una posición de igualdad, y también expresa la afirmación del individuo y de su libertad. Pero conviene subrayar que nada en la exigencia erasmista de religión interior conduce al abandono o dejamiento iluminista que, para nuestro humanista, como para sus discípulos, no representa sino una extravagancia de necios

iletrados. Al contrario, el «hombre espiritual» que sigue la doctrina de Cristo y concibe la religión sin exhibicionismos ni formalismos reduce los mandamientos a tan solo dos, amar a Dios y amar al prójimo como a sí mismo, y vive la «fe-confianza», antítesis de la «fe-certidumbre», a la vez que exalta los valores de la caridad, la humildad y la simplicidad. La perfección cristiana no estriba en el cumplimiento de ciertos preceptos, en el acatamiento de tantas convenciones o normas que tradicionalmente propugna la Iglesia, sino en cierta propensión del alma a la vida espiritual, al don sin trabas de su persona al amor de Dios y del prójimo.

La otra característica del erasmismo político, la más espectacular, tal vez, es el enfoque eminentemente crítico que dan sus seguidores a su visión de la Iglesia y del papado e, incluso, de la cristiandad en general. Este aspecto, el más espectacular y superficial sin duda del erasmismo español, aunque no por ello el más desdeñable, no le pertenece propiamente al erasmismo, sino que lo comparte con otras corrientes y movimientos procedentes de horizontes muy diversos, entre los cuales se encuentra la crítica protestante, de ahí que tantas veces se haya acusado a los erasmistas de luteranismo, parcial o total, encubierto o, al contrario, públicamente asumido, lo que constituye, pensamos, un grave error de apreciación. Esta crítica va dirigida con prioridad contra las ambiciones temporales de los jefes de la Iglesia. Encuentra su más viva expresión en el panfleto de Alfonso de Valdés titulado *Diálogo de las cosas acaecidas en Roma,* escrito para exonerar al emperador de cualquier responsabilidad en el Saco de Roma, escrito sobre el que vamos a volver en el siguiente apartado del presente capítulo. Además de su oposición al sistema mercantil de las indulgencias, los erasmistas ven con espanto cundir la degeneración moral de la cristiandad y triunfar una forma de paganismo cada día menos encubierto y

portador de inconfesables desviaciones cuyo centro y mayor ilustración es Roma. Este tema lo trata también el propio Erasmo con gran sutileza en su *Ciceroniano,* diálogo publicado en Basilea en 1528 y que constituye la auténtica respuesta del maestro al desastre de Roma a través de su crítica del gusto por una latinidad paganizante que alejaba el centro de la cristiandad de su auténtica misión. Por fin, otros dos temas completan la crítica erasmista de la Iglesia: los excesos de la piedad popular y el estado intelectual y moral del clero. El primero es recurrente en los escritos de los discípulos de Erasmo. La Iglesia da rienda suelta a los desbordamientos de la piedad popular y deja que el culto de los santos se transforme en verdaderas manifestaciones de idolatría pagana por motivos de lucro, esencialmente, y porque tiempo ha que el clero ha renunciado a su misión aculturadora y educacional del pueblo cristiano, tal vez, probablemente, porque él mismo es tan inculto y supersticioso como este, lo que nos lleva al segundo tema de crítica, que es el que ha motivado la acusación de anticlericalismo tan a menudo lanzada contra los erasmistas. Estos, como su maestro, lamentaban la falta de vocación de buen número de clérigos, su ignorancia del latín y su falta de letras en general, su poca moralidad y su absentismo, censura que se extendía al clero regular, el cual motivó la famosa invectiva de Erasmo: «monacatus non est pietas», es decir, que no basta con llevar hábito de fraile para ser un modelo de religión sino más bien todo lo contrario, pues, constata Erasmo, los regulares brillan más bien por su ignorancia, su holgazanería, su suciedad y su grosería. Los frailes concibieron contra él tal odio que se hizo popular el refrán «Quien no ama a Erasmo, o es fraile o es asno». Este conjunto de críticas, a las que podríamos agregar la denuncia de la acumulación de beneficios entre los miembros de la alta Iglesia, el exceso de pompa y suntuosidad en los oficios y algunas más, como el abandono de la escolástica, aproximaron

peligrosamente a Erasmo y sus discípulos a Lutero, quien coincidía con ellos en todos estos aspectos negativos.

Aunque el propio Erasmo protestara siempre que no compartía las tesis heréticas profesadas por el fraile de Wittenberg, sus enemigos —particularmente los regulares— se decidieron a explotar ese filón y tanto empeño pusieron en ello que lograron que el inquisidor general Manrique convocara una junta de teólogos en Valladolid cuya misión consistiría en examinar los escritos del humanista con el fin de determinar su grado de ortodoxia. La conferencia en cuestión se reunió en junio de 1527. Sus treinta y dos participantes —eran nominalmente treinta y tres, pero Juan Martínez Silíceo no asistió— fueron cuidadosamente escogidos probablemente por Alfonso de Valdés con el aval de Manrique, de tal suerte que no hubiera entre ellos enemigos de peso, si bien el gran número de catedráticos de Salamanca y de frailes dejaba un importante margen de duda en cuanto al voto final. Juan de Vergara informó directamente a Erasmo de lo que pasaba. Resulta curioso notar que personalidades como Antonio de Guevara o Francisco de Vitoria, que a priori se podría pensar que defenderían a Erasmo, no lo hicieron. Incluso Vitoria, a quien Erasmo escribió rogándole que le respaldara, no solo se abstuvo, sino que se mostró bastante crítico en el parecer escrito que redactó sobre el primer punto en discusión. El más virulento contra Erasmo fue el portugués Santiago de Gouvea. En cambio, Sancho Carranza de Miranda, que años antes se había mostrado reticente ante las ideas de Erasmo, lo defendió en esta ocasión. También se mostró proerasmista Antonio de Alcaraz, un antiguo de la Sorbona, y, curiosamente, Pedro Ciruelo, que tenía fama de retrógrado y enemigo de los erasmistas, se mostró en sus comentarios muy moderado.

Se entresacaron de los escritos del roterdamense hasta veintidós temas sospechosos en un libelo acusatorio sobre los

que empezaron a votar los examinadores, sin poder ir más allá del cuarto, pues la peste se declaró en la ciudad y se interrumpió la conferencia el 13 de agosto sin que se llegara a un fallo definitivo, con lo cual el erasmismo, si no quedó oficialmente lavado de toda sospecha, tampoco fue condenado, o sea, que en realidad salió reforzado. Erasmo contestó a las acusaciones de sus enemigos en una *Apología contra los frailes españoles*. Después de la conferencia, durante un corto período de unos cinco años, entre 1527 y 1532, se asistió a lo que Bataillon llama la «invasión erasmiana». Salieron entonces de la imprenta hasta veintidós obras religiosas de Erasmo, entre las cuales se hallan unas diecisiete en castellano —sin contar las reimpresiones de un mismo título ni las ediciones de Amberes—, publicadas en catorce ciudades. Miguel de Eguía en Alcalá y los Cromberger de Sevilla fueron los que más obras difundieron.

El erasmismo español conoció, en efecto, su mayor momento de influencia durante el segundo cuarto del siglo XVI, a partir de la publicación en Alcalá, en 1526, de la traducción de *Enchiridion militis christiani* bajo el título de *Enchiridion o Manual del caballero cristiano*. Esta versión castellana, admirable, obra del arcediano de Alcor, Alonso Frenández de Madrid, conoció un éxito fulgurante, con trece reediciones entre 1526 y 1556. A partir de mediados de los años 1540, la Inquisición comienza a perseguir a los erasmistas, con lo que empieza a decaer, por lo menos en sus manifestaciones más visibles, el interés por Erasmo. Con la inclusión de sus obras en el *Índice* romano de libros prohibidos en 1559 y poco después en el índice del inquisidor general Valdés, se considera que el momento erasmiano ha concluido. Pero, en realidad, la estrella erasmiana había empezado a palidecer desde bastante antes. Ya en 1532, en Viena, moría de peste el secretario Alfonso de Valdés con apenas cuarenta años. En 1536 era el propio Erasmo quien pasaba a mejor vida, y dos años más tarde le tocaba el

turno al inquisidor Manrique, considerado como protector de los erasmistas —en la segunda parte volveremos sobre esta característica. Al relevo de generaciones y a la enconada insistencia de los enemigos que operaban dentro de España vino a juntarse la evolución de las cosas de Alemania, poco favorable para el desarrollo de una política de tolerancia. El resultado del efecto conjugado de todos estos factores fue que el erasmismo fue perdiendo vigor y se replegó sobre sí mismo. Al mismo tiempo, se iba organizando la represión. Cuando el emperador se retira en 1556, las condiciones están reunidas para un cambio radical del clima espiritual, cuyos síntomas más espectaculares son dos, ambos relacionados con el hombre que mejor simboliza ese viraje intransigente, el inquisidor general Alfonso de Valdés: la detención y el principio del procesamiento por el Santo Oficio del cardenal de Toledo Carranza, por un lado, y, por otro, la represión inquisitorial de los focos de «luteranismo» de Sevilla y de Valladolid, sobre los que volveremos en la segunda parte, aunque el trágico desenlace de este episodio pertenezca ya al reinado de Felipe II.

El erasmismo en España tuvo tres centros de propagación: la Universidad de Alcalá, con Juan de Vergara y el impresor Miguel de Eguía; Sevilla, que recibió el influjo de Alcalá, de donde venían casi todos los grandes predicadores erasmistas de la capital andaluza —Juan Gil, Sancho Carranza de Miranda y, sobre todo, Constantino Ponce de la Fuente—, y, por fin, la Cancillería imperial, con Alfonso de Valdés. Este personaje, nacido en Cuenca, hermano del espiritual e inclasificable dentro de la disidencia religiosa Juan de Valdés, es el que mejor encarna la figura del erasmismo político. Directamente en contacto con el círculo de consejeros más íntimos del soberano, secretario latino de Gattinara y luego del emperador y, como tal, al corriente de las decisiones tomadas en el más alto nivel del Estado y de lo que las motivaba, Alfonso de Valdés fue, desde

luego, uno de los erasmistas más cercanos al poder y el que mejor podía servir de vínculo entre estos y aquellos. Desgraciadamente no desarrolló una obra personal consecuente —tampoco tuvo tiempo para ello, pues falleció a los cuarenta años escasos, como hemos señalado—, que permitiría ahondar en su pensamiento y hacerse una idea de lo que significaba su erasmismo y hacia dónde versaba su espiritualidad. Sus escritos, bajo muchos aspectos, no son sino ejemplos de literatura de propaganda proimperial, puras composiciones de encargo circunstanciales, lo que les otorga no poco valor histórico y testimonial, pero, al mismo tiempo, limita considerablemente su originalidad y su alcance teórico. No obstante, si bien es verdad que un texto como *El Lactancio,* también titulado *Diálogo de las cosas ocurridas en Roma,* no es sino un alegato contra el papa en defensa del emperador acusado de haber instigado el saqueo de Roma, como veremos más adelante, su otro gran escrito, el *Diálogo de Mercurio y Carón,* da muestras de una ambición mayor, incluso literaria. Este segundo diálogo, compuesto poco después del *Lactancio,* con el que forma en realidad un todo solidario, nos permite ir más lejos en el conocimiento del credo da Alfonso de Valdés, político y religioso o ambas cosas a la vez, pues, efectivamente, van íntimamente unidas.

El *Mercurio y Carón* presenta distintas facetas. La que menos nos interesa es la relacionada con el desafío de Francisco I a Carlos V y el largo argumentario que desarrolla Valdés, en el que incluye, no obstante, la hermosa respuesta del César al Valois, cuyo autor fue probablemente él. La que más, aquella relativa a la utopía del rey Polidoro, figura ideal del buen gobernante. Polidoro, o sea, el que ha recibido muchos dones o bien dotado, aparece en el diálogo a través de una puesta en escena que no deja lugar a dudas en cuanto al didactismo del propósito o incluso al deseo de captación —término usado por Ramón Fernández Álvarez— del emperador por la *intelligentsia*

erasmista.

La utopía de Polidoro viene preparada por otro corto episodio bastante anterior en el que el ánima de un mal rey se presenta ante Carón y explica que su único principio de gobierno era hacer guerra a sus vecinos para aumentar sus posesiones, sin preocuparse por gobernar justamente lo que ya tenía ni rodearse de buenos consejeros. Para evitar sediciones o movimientos de oposición, hacía reinar el terror entre sus súbditos. El rechazo de la guerra se plantea enseguida en términos convincentes:

> CARÓN.—… tus rentas ¿en qué las gastabas?
>
> ÁNIMA.—En hacer guerra.
>
> CARÓN.—De manera que el propio sudor del pueblo convertías tú en su destrucción[49].

Cuanto expone el cínico monarca difunto se corresponde con el estereotipo del príncipe maquiavélico, guerrero y que instrumentaliza la religión para llegar a sus fines.

Frente a esta figura repulsiva, Valdés presenta al rey Polidoro, guiado por su virtuoso consejero. Polidoro vivía en una disyuntiva insoportable, pues llevaba muchos años enfrascado en una «cruda guerra» con otros príncipes sus vecinos, de la que no lograba salir por más que deseaba vivir en paz, consciente de que aquello no era sino destrucción y esterilidad. Pero no lograba romper el círculo vicioso, pues deseaba vengarse de «las sinrazones que [sus] enemigos le habían hecho [le] hacían […] pareciéndo[le] afrenta no llevar la cosa adelante, pues en ella tanto había gastado y consumido». Entonces fue cuando apareció de repente un servidor suyo al que apenas conocía y que le reveló un gran misterio. He aquí el encuentro:

> Estando, pues, yo en esta perplejidad que oyes, un día, paseando solo en mi cámara, vino un criado mío con quien yo tenía poca y aun casi ninguna conversación, y trabándome por el hombro, me remeció diciendo: Torna, torna a ti, Polidoro. Yo, espantado de ver un tan grande atrevimiento, no sabía qué decir; por una parte me quise enojar y por otra me parecía no ser sin algún misterio aquella novedad. A la fin, viendo él que yo no hablaba, me tornó a decir: Veamos, ¿tú no sabes que eres pastor y no señor y que has de dar cuenta de estas ovejas al señor del ganado, que es Dios? Diciendo esto, se salió de la cámara y me dejó solo[50].

Entonces Polidoro comienza una larga meditación que dura toda la noche y lo lleva de un riguroso examen de conciencia a la convicción de que tiene que cambiar totalmente de forma de gobernar y, por encima de todo, aborrecer la guerra de conquista.

> Representóseme, confiesa [...] de cuántos males aquella guerra en que andaba envuelto había sido causa, cuántas ciudades, villas y lugares habían sido destruidos y saqueados, cuántas vírgenes, casadas y viudas forzadas, cuántos monasterios violados, cuántas iglesias despojadas y todo esto con tanto daño, con tanta infamia y afrenta del nombre cristiano [...]. ¿Es justicia que por mandar tú a una o dos provincias de más, se destruyan así tantas y tantas tierras? ¿En qué andas? ¿Qué es lo que buscas?[51].

Acto seguido, el rey transfigurado erige sus Estados en modelo del buen gobierno evangélico y, al final, ya en el lecho de muerte, delante de sus parientes y criados, transmite a su hijo y heredero, Alejandro, los preceptos por los que se deberá regir. Así, se pone a recitar una muy larga letanía de consejos con su monótona sucesión de imperativos de un efecto literario catastrófico, hay que reconocerlo, sobre todo, tratándose de un protagonista que ha estado marcando distancia con la Iglesia-institución y de quien no se esperaba que fuera a terminar con una soporífera predicación. Esas máximas recogen con bastante desorden el arsenal antimaquiaveliano propio del erasmismo:

> Ten más cuidado de mejorar que no de ensanchar tu señorío.
>
> Procura ser antes amado que temido, porque con miedo nunca se sostuvo mucho tiempo el señorío.
>
> Si quieres ser amado, ama, que el amor no se gana sino con amor.
>
> Sé tan amigo de verdad, que se dé más fe a tu simple palabra que a juramento de otros.
>
> Anda muy recatado en no ofender a Dios, pues lo has jurado por señor. ¿Con qué cara osarás tú castigar uno que te haga traición si tú la haces a tu señor?
>
> El buen príncipe es imagen de Dios, como dice Plutarco, y el malo figura y ministro del diablo.
>
> Acuérdate que son hombres y no bestias, y que tú eres pastor de hombres y no de ovejas.
>
> Procura que todos tus súbditos, varones y mujeres, nobles y plebeyos, ricos y pobres, clérigos y frailes, aprendan alguna arte mecánica.
>
> Determínate de nunca hacer guerra por tu enemistad ni por tu interés particular [...]. Más vale desigual paz que muy justa guerra, de la cual te debes apartar, aunque no sea sino por honra del nombre de cristiano, por ser cosa a él muy contraria.
>
> La principal parte de la buena gobernación de tu reino va en que tú seas bueno[52].

En realidad, si miramos de cerca el diálogo, este solícito y misterioso servidor de Polidoro, por boca del cual fluye el mensaje de paz, claramente se asemeja a otro difunto anónimo, cuya ánima se ha presentado poco antes ante Mercurio y Carón.

Cuenta lo siguiente:

> Has de saber que siendo mancebo, aunque naturalmente aborrecía los vicios, malas compañías me tuvieron capuzado en ellos. Cuando llegué a los veinte años de mi edad, comencé a reconocerme y a informarme qué cosa era ser cristiano […]. Cuando entré en los veinte y cinco años, comencé a considerar conmigo mismo la vida que tenía y cuán mal empleaba el conocimiento que Dios me había dado, y hice este argumento, diciendo: O esta doctrina cristiana es verdadera o no; si es verdadera ¿no es grandísima necedad mía vivir como vivo, contrario a ella? Si es falsa ¿para qué me quiero poner en guardar tantas ceremonias y constituciones como guardan los cristianos? Luego me alumbró Dios el entendimiento, y conociendo ser verdadera la doctrina cristiana, me determiné de dejar todas las otras supersticiones y los vicios y ponerme a seguirla según debía y mis flacas fuerzas bastasen[53].

Este personaje, que en su juventud dudó, frente a la deriva en la que veía extraviarse la Iglesia, si era el catolicismo bueno y si debía él o no salir de la Iglesia, y que, alumbrado por Dios, descubre que esa religión es buena y decide permanecer dentro de la Iglesia romana para hacer que evolucione en la buena dirección, ¿quién puede ser sino el propio Valdés? ¿Qué nos está relatando sino su propia conversión? Pero vivir como cristiano no es, según explica esta Ánima, cumplir con una religión puramente formal y, menos todavía, vivir como los profesionales de la salvación, es decir, el clero. La vía que escoge el Ánima en cuestión para realizar su vida según los preceptos divinos no es la de fraile ni la de clérigo, sino la de hombre casado, que no comparte las manifestaciones externas del catolicismo. Al preguntarle Carón si frecuenta las romerías, responde esto, claramente inspirado en Erasmo: «No, pareciéndome que en todas partes se deja hallar Jesucristo a los que de veras lo buscan […] y también me parecía simpleza ir yo a buscar a Jerusalén lo que tengo dentro de mí»[54]. Esta Ánima, obviamente, responde a las características del caballero cristiano, santo laico, hombre nuevo en una Iglesia renovada desde dentro.

Valdés no innova en este corto tratado de educación del príncipe, cuyas ideas están casi todas tomadas de Erasmo. No es esa su intención. Lo que está haciendo es incitar a Carlos V a que tome las riendas de una reforma de la cristiandad, política, religiosa y social. Para Valdés, el emperador es el único que puede obligar al papa a emprender con él esa reforma. Ese es el

significado profundo del erasmismo político español, la exaltación del sumo pastor, del emperador mesiánico que realizará la monarquía universal y llevará a cabo una reforma radical que se asemeja mucho en su espíritu a la idea de despotismo ilustrado, pero un despotismo ilustrado del siglo XVI que José Antonio Maravall llama «despotismo espiritualista»[55]. En este anhelo de purificación se unen el deseo de reforma social y de reforma de la Iglesia, a la vez que un sueño algo borroso de hegemonía española, de unidad cristiana y de reforma general —para plagiar los términos de Marcel Bataillon—, no explícitamente formulado pero sí presente en filigrana.

Lo que esperan los erasmistas es que el emperador, que no se comporta en absoluto como el gobernante ideal, ya que por más que afirme que no tiene otro remedio para llegar a establecer la paz entre cristianos y, más allá, la paz universal, lo que hace es la guerra, algo insoportable para ellos, abandone ese camino. De aquí la gran contradicción en la que se hallan, colocados bajo la protección de un príncipe al que defienden en nombre de la paz pero que hace la guerra, utilizados por él como también ellos lo utilizan. Por eso era necesario recurrir a la pedagogía. El César debe ser formado o, más exactamente, convertido. No se trata de enseñarle cosas, sino de que se opere en él un cambio cualitativo cuyo vehículo es la Gracia. Para hacer un mundo nuevo, como sueña Valdés, el rey pastor de los nuevos tiempos ha de ser iluminado por ella, y cambiar. ¿Fue Carlos V ese rey, el monarca erasmista esperado, el rey filósofo venido a arrancar a la cristiandad de sus demonios? Ni un solo instante lo pensamos. El emperador se sirvió de los erasmistas y siguió su camino, que jamás se cruzaría con el de sus entusiastas defensores. Pero andando el tiempo, cuando los apoyos de los erasmistas fueron desapareciendo a partir de los años 1530, cuando el propio emperador se fue cerrando a medida que la ruptura religiosa se confirmaba, el inquisidor general soltó los perros y se acabó el

idilio.

Visto el punto de vista del más erasmista entre los discípulos de Erasmo, queremos pasar ahora a exponer el pensamiento sobre la política imperial de la gran figura del erasmismo filosófico, el valenciano Juan Luis Vives, cuyo pacifismo radical ni siquiera dejó a salvo al propio emperador y que volveremos a encontrar en nuestra segunda parte. Este pensador profundo, que no escribió una línea que no estuviera en latín, gran enemigo, como todos los seguidores de Erasmo, de la separación entre el provecho político y el bien moral que estaba aflorando entonces y que Maquiavelo marcó con su sello, mostró una seria preocupación por las cosas de Europa y particularmente por la cuestión de la desunión entre príncipes cristianos frente a la amenaza turca. Fuera de su voluminosa correspondencia, los tres escritos que directamente abordan esta problemática forman un tríptico publicado por el propio Vives en Amberes en 1529 pero redactados en épocas distintas. Se trata de los títulos siguientes: *De concordia et discordia in humano genero (Sobre la concordia y la discordia en el género humano), De pacificatione (Sobre la pacificación)* y *Quam misera esset vita christianorum sub turca (Cuán desgraciada sería la vida de los cristianos bajo los turcos).* El texto principal, el más extenso y argumentado es el primero, el que contiene la doctrina del autor al respecto y que algún crítico ha llamado la «summa pacifista» de Juan Luis Vives.

Uno de los puntos que más nos interesan en el pensamiento de Juan Luis Vives al respecto es el lugar que ocupa en su reflexión la cuestión del príncipe, entendiendo por príncipe la figura de Carlos V. Nuestro filósofo pensó, como otros erasmistas, que el saqueo de Roma y la prisión de Clemente VII podían hacer sonar la hora de una restauración de la sociedad cristiana —es lo que, según Bataillon, expresa Vives en una carta dirigida a Erasmo escrita en griego, el idioma que solía usar cuando quería abordar temas más delicados y confidenciales—,

en otras palabras, compartió probablemente la esperanza de que Carlos iba a volver posible la reforma religiosa tan esperada y que desde hacía tantos años la Santa Sede obstaculizaba. Pero no hay que pensar que Vives había cifrado todas sus esperanzas en el César igual que Alfonso de Valdés. No era ese su objetivo ni pretendía fundar, a semejanza del autor del *Mercurio y Carón,* su programa de reforma sobre la utópica acción de un emperador convertido a la causa erasmiana. Vives, en su *De concordia,* no hace obra de pedagogo, lo que por otra parte hizo a menudo, en particular en el *De tradendis disciplinis,* algo posterior al *De concordia*. Este tratado no es un reloj de príncipes, no es un manual para aprender el buen gobierno, aunque los capítulos VII a X del libro cuarto y último apunten a ese fin, pero dentro de una concepción filosófico-moral y religiosa muy general, y en todo caso, distinta de la comúnmente adoptada en los tratados de pedagogía principesca. Es una obra teórica, un tratado argumentado, a la vez que la expresión de profundas convicciones personales. El objeto del tratado es exponer las ventajas de la concordia entre los hombres y los estragos de la discordia. El objetivo: la paz. El medio: el concilio general.

Tras la victoria de Pavía, Vives había escrito su diálogo *De Europæ dissidiis et de bello turcico (Sobre las disensiones de Europa y la guerra contra los turcos),* donde se rebelaba contra la inconsciencia de los príncipes cristianos, principalmente, los mayores, es decir, Carlos V y Francisco I, que no cesaban de hacerse la guerra y destrozaban Europa. Si ambos desean ampliar sus dominios, dice, que lo hagan a expensas del infiel, del imperio otomano, de los potentados asiáticos, pero que en Europa se conforme cada uno con lo que tiene. Además de la codicia de los gobernantes, otro daño, mayor todavía, amenaza la paz en Europa: la Reforma. Para detener su propagación y lograr extinguirla es necesaria la intervención del emperador, no tanto como brazo armado de la cristiandad, pues Vives no

quiere oír hablar de la guerra, sino como potentado capaz de obligar al papa a convocar un concilio. La cuestión de la reforma de la Iglesia dentro de la Iglesia no la aborda.

El tratado *De concordia…* se estructura según cuatro libros lógicamente ordenados, desde los orígenes del fenómeno observado hasta los medios para la realización del objetivo planteado: 1) los orígenes de la concordia y la discordia entre los hombres; 2) la inhumanidad de los hombres cuando luchan; 3) de lo bueno de la concordia y los males que acarrea la discordia; 4) de cómo alcanzar la verdadera concordia. Pero esta meditación no queda desgajada de la más candente actualidad. En su dedicatoria a Carlos V, cuya figura exalta más de lo necesario y en quien alaba la voluntad de paz demostrada con el reciente tratado de Cambrai (junio de 1529), Vives expone claramente su posición en cuanto a la situación presente: hay que evitar la violencia o, en caso de que sea necesario para la curación del mal pasar por ella, que se use con el más extremo cuidado:

> las amenazas y el alarde de terror ciertamente pueden reprimir los cuerpos, pero no las mentes, a donde no penetran las fuerzas humanas; por su parte, los movimientos excitados y pasiones de los ánimos, que reciben el nombre de perturbaciones, a la manera de una enfermedad grave y peligrosa, si no son tratados con la más exacta habilidad, la cura misma las encona, produciendo mayores perturbaciones y alborotos, pues por naturaleza son desagradables, difíciles, violentas, incontrolables, atroces, crueles, rechazan las manos del médico y se indignan con ellas, especialmente si llevas contigo la curación, de tal forma que para curar tienes que introducirte sin que se den cuenta y no con claridad[56].

El remedio es el concilio general, que desde 1522 Vives pide que se reúna, y que ahora, piensa, Carlos V logrará imponer: «No sé si en las columnas de Tu escudo quisiste significar algo así, el manifestar que en algún momento habrías de sustituir a Atlas como un segundo Hércules. Con seguridad, sin leyendas y alegorías, tienes necesidad de hacer algo parecido para continuar en las empresas que has comenzado»[57]. Para ello tendrá que aprender, tanto de su experiencia como de sus consejeros más allegados, más dignos de confianza y menos propensos a la adulación, pero también de los libros, pues «nada es más puro

que lo que se saca de ellos». Para Vives, el príncipe debe perseguir el mismo objetivo que el sabio —de hecho, escribe que el verdadero príncipe «no es sino un sabio con autoridad pública»—, lograr la paz interior, pues así se conseguirá la paz exterior y cesará la guerra. A la paz interior se llega por el saber sobre sí, el conocimiento de sus pasiones, el respeto de la religión, de ahí la necesidad del recurso de la pedagogía, en lo que no difiere de los demás erasmistas españoles que hemos llamado «políticos». Pero por necesaria que le parezca la mediación del emperador, está pensada más como necesidad, precisamente, que como alternativa deseada y salvadora. Siguiendo la opinión de José Antonio Maravall, nos parece que, en efecto, si bien Vives puede pensar que «la concentración de fuerzas que ha tenido lugar en manos de Carlos V responda a un designio providencial para la paz», ello no deja de ser «un hecho referido a la persona del emperador Carlos, sin que por otra parte esté Vives muy convencido de que este vaya a responder a tan singular destino»[58]. Esta postura peculiar, de adhesión pero a distancia, por así decir, al emperador, de aceptación, pero estratégica, de su política, marca la originalidad de Vives en relación con los otros erasmistas. Lo que resulta más problemático es su propensión a extraer los fenómenos observados —aquí, la política imperial— de su arraigo concreto a la realidad. De no ser así, tal vez hubiera evitado esa radicalidad que lo llevó a no oír la voz de aquellos que defendían el realismo en política, de los turiferarios de la Razón de Estado y, por consiguiente, le impidió entablar el diálogo con ellos. Esta tendencia a la abstracción es el principal obstáculo que encuentra Vives a la hora de pensar la práctica política. Con palabras de Karl Kohut:

> Vives se centra en el individuo, en los análisis histórico-políticos tanto como en los psicológico-filosóficos, en la descripción de las consecuencias nefastas de la discordia como de las positivas de la concordia. Es cierto que define con Aristóteles al individuo como creado para la sociedad, pero con muy pocas excepciones no se ocupa de esta. Del individuo pasa varias veces y en distintos contextos al campo político, muchas veces definiendo al príncipe como individuo con poder. Vives busca y

> encuentra la solución del problema de la paz en la redención del hombre por Cristo, en la victoria de este sobre el diablo, no en un análisis de la realidad política. Su pacifismo se concretiza en amonestaciones morales, pero pasa por alto la cuestión decisiva: cómo convertir la meta pacífica en acción política. Para decirlo en una palabra, el pacifismo de Vives no resiste la prueba de su implementación en la praxis política[59].

Evocaremos, para terminar, la obra erasmista más directamente inspirada en la *Querela pacis* erasmiana, la de Andrés Laguna titulada *Europa heautentimorumene, es decir, que míseramente a sí misma se atormenta y lamenta su propia desgracia,* redactada en latín y que fue leída por su autor en la Universidad de Colonia el 21 de enero de 1543. La fecha no es indiferente, pues en el momento en que Laguna grita su desesperación por ver Europa dividida, Carlos V está pensando en llevar la guerra a Alemania para acabar por la fuerza con los que precisamente, según piensa —y Laguna también—, son responsables de esa división. Pero hemos entrado en la cuarta década del siglo y los exaltantes años 20 quedan lejos ya, lejos las esperanzas que los jóvenes discípulos de Erasmo —nacidos en torno a 1500, como el propio emperador— tal vez habían puesto en el soberano. Andrés Laguna no es Alfonso de Valdés. Este tenía los ojos puestos en la utopía del buen pastor, aquel se mueve ya en otras corrientes y tiene por horizonte de expectativas ya no la monarquía universal, sino una idea de Europa muy distinta.

Esta breve composición fue juzgada muy severamente por Marcel Bataillon, que no vio en ella sino una pálida copia de Erasmo sin originalidad ni inspiración y, peor todavía, cuya intención le parece cuando menos turbia. Recientemente, la obrita se ha publicado, con su traducción por M. A. González Manjarrés, con una introducción interesante que constituye, con el estudio que le ha dedicado Joseph Pérez, una rehabilitación más que merecida. La argumentación de Laguna, en efecto, cobra un relieve muy particular a partir del momento en que se detecta en ella una evolución crucial, durante los años medios del siglo, en la manera de enfocar la idea de Europa, a la

vez que un desplazamiento no menos fundamental de lo religioso hacia lo cultural.

Hay que evitar, no obstante, hacer de Andrés Laguna un precursor de la idea europea de hoy. Bataillon, gran estudioso de la obra de este médico judeoconverso de Segovia a quien atribuyó la autoría del anónimo *Viaje de Turquía,* ya insistía en su día sobre el hecho de que tan solo por su pacifismo claro y sin ambigüedades se pueden hallar semejanzas entre las ideas de Laguna y el concepto de Europa política actual, sin poder ir más allá. Está claro, por lo tanto, que la idea de Europa que baraja Laguna nada tiene que ver con una construcción política, y remite primero a una entidad geográfica, el continente europeo, mientras que la entidad religiosa, política y cultural, es decir, la unidad de civilización que se aloja en ese espacio, se llama entonces la cristiandad, como hemos visto en la primera parte. Es esta Europa física la que describe el propio Laguna al final de su discurso, aprovechando de paso la posibilidad que se le brinda de exaltar la figura del emperador, nuevo Escipión: «Así Escipión, el muy valeroso general romano, recibió el nombre de "Africano" por haber destruido Cartago. Por razón idéntica, el divino Carlos V, Rey y Emperador siempre Augusto, con todo derecho merece también el título de "Africano" puesto que logró la conquista de Túnez»[60].

El discurso de Laguna se presenta como una larga lamentación muy retórica de Europa, personificada bajo los rasgos de una mujer que llega ante el senado universitario, pálida, escuálida, maltratada, mutilada —por el avance turco desde la frontera oriental—, desesperada porque las guerras entre cristianos la desgarran y destruyen. Lanza:

> Si las heridas que cada día me van aniquilando las recibiera solo de los enemigos de los cristianos, si solo fuesen ellos quienes ma abatieran, me hicieran mermar, me derribaran, entonces soportaría las injurias que me infligen con ánimo más tranquilo, excelentes varones, y no me atormentaría tanto. Pero como también aquellos a quienes yo misme engendré, a los que crié en mi regazo, a los que robustecí con todos mis medios, a los que encumbré y llevé a la máxima felicidad —es decir, los príncipes cristianos—, como agitados por mil Furias maquinan contra mí una guerra civil, presa como soy de

tamaño dolor, prorrumpir en suspiros y lágrimas […]. ¡Ay de mí, madre infelicísima (¿para qué seguir llamándome virgen, mancillada así con tantos estupros, corrompida con tantos adulterios y con tantos incestos violada?), ay de mí, digo, madre infelicísima que he parido una prole viperina, que sin piedad terminará por desgarrarme, que de modo abyecto acabará por lacerarme[61].

Tal es el tema, tal es el tono. Pero también alberga el texto otra perspectiva. En medio del planto, al nombrar Europa al archiduque Fernando de Austria, «el autor» como tal la interrumpe para insertar una larga exculpación del hermano de Carlos V, al que el rumor acusaba de ser responsable del envenenamiento de parte de las tropas alemanas durante la campaña de Panomia de 1541, en la que fueron derrotados. Desaparece entonces la alegoría de Europa y sus desgarros e interviene Andrés Laguna, claramente al servicio de la Casa de Austria, comentando la actualidad y tomando partido por uno de los campos beligerantes precisamente implicados en la destrucción de Europa que, por otro lado, lamenta. Otra vez la terrible contradicción.

Este texto de Laguna, una declamación muy académica cuyas ideas proceden todas de Erasmo, es, para Augustin Redondo, «el último destello de lucidez y esperanza antes del definitivo desplome del exaltador sueño europeo del Humanismo»[62]. Según este autor, Laguna quiere, sobre todo, preservar la paz, y no insiste en la cruzada contra el Turco, tal vez porque incluso llegara a ser partidario de un diálogo con la Puerta, idea que, por otra parte, defiende el anónimo autor del *Viaje de Turquía,* que precisamente podría ser Laguna. Tampoco nombra directamente a los que han sellado un pacto con los turcos, Venecia y, sobre todo, Francia, que no aparecen en la lista de personalidades que pueden con el emperador salvar a Europa, pues se trata de privilegiar la unión contra el infiel.

En un breve artículo dedicado a nuestro opúsculo, Joseph Pérez adopta un enfoque a la vez distinto y complementario que nos parece muy convincente. Este autor ve en el escrito de Laguna un síntoma del paso del concepto medieval de

cristiandad a la idea moderna de Europa, o sea, de la unidad católica como factor de integración a otros ideales políticos y culturales. La cristiandad era el conjunto de las naciones cristianas que reconocían el doble magisterio espiritual y político del papa y del emperador. Tal es la concepción de Carlos V, que no variará en todo su reinado. Esta cristiandad se encuentra amenazada a la vez por dentro —la Reforma— y desde el exterior —el avance de la potencia otomana. Laguna ve en el emperador el mejor baluarte capaz de detener al Turco, pero, no obstante, en su discurso, piensa J. Pérez, otra idea se manifiesta. Su descripción de Europa del final del opúsculo incluye los territorios caídos bajo dominación otomana, o sea, que, para él, la entidad «Europa» no es la cristiandad actual, sino el continente europeo, en parte ocupado por los infieles. Por otra parte, la república cristiana, expresión preferida por Laguna, que no utiliza el término cristiandad, está escindida entre católicos y protestantes. Hay que luchar contra el Turco, no contra su vecino cristiano, hay que reconstruir una unidad para ir contra el verdadero enemigo. Por consiguiente, habrá que buscar otro sistema de referencias para decir qué es Europa, puesto que el religioso no se corresponde con nada o, por lo menos, no remite a ningún conjunto unitario. La nueva referencia será cultural. Los países cristianos, ya sean católicos o protestantes, tienen muchas cosas en común, un origen, una doble raíz judeocristiana y grecorromana. En suma, lo que los une es la civilización, opuesta a la barbarie de los infieles. Pregunta J. Pérez:

> Entonces, ¿en qué podrá estribar esa fraternidad deseada entre las naciones europeas? Laguna no es explícito al respecto, pero se deduce de su discurso un irenismo conciliador que se asemeja mucho a la tolerancia, aunque no lo diga abiertamente, y sobre todo a los valores culturales heredados de la doble tradición clásica y cristiana, valores percibidos como universales —su proyección humanista— y en todo caso muy superiores a los del enemigo […]. Por lo tanto, nos aproximamos a la demarcación entre civilización y barbarie que, bajo una forma laica, será el criterio dominante del siglo XVIII. Sin embago, esa trayectoria no es España la que la iba a asumir»[63].

---

1 Citado por Jean Bérenger, *Histoire de l'empire des Habsbourg, 1273-1918,* París, Fayard, 1990, págs. 159-160. Traducido del francés por nosotros.

2 Texto muy citado. Hemos utilizado la versión de Prudencio de Sandoval, *Historia del emperador Carlos V,* Madrid, Establecimiento Tipográfico de P. Madoz y L. Sagasti, 1846, vol. III, págs. 322-324.

3 Henri Lapeyre, «L'art de la guerre au temps de Charles-Quint», en *Charles Quint et son temps,* París, CNRS, 1959, págs. 37-47.

4 Citado por Jean-Paul Mayer, *Pavie, 1525: l'Italie joue son destin pour deux siècles,* Le Mans, Cénomane, 1998, pág. 33. Traducido del francés por nosotros.

5 José Antonio Maravall, «El pensamiento político de Fernando el Católico», en *Estudios de historia del pensamiento español,* Serie segunda: *La época del Renacimiento,* Madrid, Cultura Hispánica, 1984, pág. 354.

6 Extraído de Enrique Martínez Ruiz, *Los soldados del rey: los ejércitos de la Monarquía Hispánica (1480-1700),* Madrid, Actas, 2008, págs. 846-854.

7 *Ibíd.,* págs. 854-855.

8 El escudo valía 350 maravedís.

9 AGS, E-645-95.

10 *Ibíd.,* E-1557-221.

11 *Ibíd.,* E-1113-72. Hemos modernizado la grafía.

12 *Ibíd.,* G. A.-2-20.

13 *Ibíd.,* G. A.-2-69.

14 *Ibíd.,* E-1111-109.

15 *Ibíd.,* E-54-161.

16 *Ibíd.,* E-41-78 a 82, 86, 87-88, 95, 98-100.

17 *Ibíd.,* E-640-53.

18 *Ibíd.,* E-640-50.

19 *Ibíd.,* E-640-16.

20 *Ibíd.,* E-640-39.

21 *Ibíd.,* E-640-20. Carta al emperador del 18 de mayo de 1544.

22 *Ibíd.,* E-640-60.

23 *Ibíd.,* E-642-170. Hemos modernizado la grafía.

24 *Ibíd.,* E-645-51-52.

25 *Ibíd.,* E-647-72.

26 Fuente: Juan M. Carretero Zamora, «Fiscalidad parlamentaria y deuda imperial», en Bernardo J. García García (dir.), *El imperio de Carlos V: procesos de agregación y conflictos, op. cit.,* páginas 157-184; las cifras en la pág. 162.

27 El peso valía 450 maravedís, y el ducado, 375.

28 AGS, DGT-561.

29 AGS, E-640-1.

30 *Ibíd.,* E-640-2.

31 Paolo Preto, *I servizi segreti di Venezia,* Milán, Il Saggiatore, 1994, pág. 118.

32 AGS, E-1310,165-166 (carta del 31 de octubre de 1534).

33 *Ibíd.,* E-1311-123-125.

34 *Ibíd.,* E-1311-79-82.

35 *Ibíd.,* E-1312-121.

36 María José Bertomeu Masiá, *Cartas de un espía de Carlos V: la correspondencia de Jerónimo Bucchia con Antonio Perrenot de Granvela,* Valencia, Universidad de Valencia, 2005.

37 Michèle Escamilla, «Antonio Rincón: transfuge, espion, ambassadeur et *casus belli* au temps de Caharles Quint», en Béatrice Pérez (dir.), *Ambassadeurs, apprentis espions et maîtres comploteurs: les systèmes de renseignement en Espagne à l'époque moderne,* París, PUPS, 2010, págs. 87-160.

38 *Ibíd.,* E-1497, lib.º 66, fol. 63r-v y 68r (foliación antigua).

39 *Ibíd.,* fol. 30r-v.

40 *Ibíd.,* E-1316-124.

41 *Ibíd.,* E-1313-79-82.

42 *Ibíd.,* E-1312-161-162.

43 Citado por Charles Lenient, *La satire en France ou la littérature militante au* XVI[e] *siècle,* París, Hachette, 1886, vol. I, pág. 282.

44 Citado por W. J. A. Bots, «L'expression politique chez Joachim du Bellay», *Levende Talen,* 232 (diciembre de 1965), págs. 660-672.

45 Claude Chappuys, *L'Aigle qui a faict la poulle devant le coq à Landrecy,* Lyon, Chez le Prince, sin fecha (1543), sin paginar.

46 Citado por Sylvie Deswarte-Rosa, «L'expédition de Tunis (1535): images, interprétations, répercussions culturelles», en Bartolomé Bennassar y Robert Sauzet (dirs.), *Chrétiens et musulmans à la Renaissance,* París, Honoré Champion, 1998, pág. 100. Traducido del francés por nosotros.

47 Fray Prudencio de Sandoval, *Historia de la vida y hechos del emperador Carlos V, op. cit.,* III, pág. 9a.

48 Título de la traducción castellana: *Segunda parte de la Historia general de todas las cosas sucedidas en el mundo estos cincuenta años de nuestro tiempo. En que se escriven particularmente las victorias del invictissimo Emperador don Carlos. Escripta en lengua latina por el Doctissimo Paulo Iovio, Obispo de Nocera…,* En Granada. En casa de Antonio Librixia, 1566.

49 Alfonso de Valdés, *Diálogo de Mercurio y Carón,* ed. de José F. Montesinos, Madrid, Espasa-Calpe, 1971 [1.[a] ed., 1929], pág. 96. En todas las citas de este diálogo, hemos modernizado la grafía.

50 *Ibíd.,* pág. 166.

51 *Ibíd.,* págs. 166-167.

52 *Ibíd.,* págs. 177-185.

53 *Ibíd.,* págs. 230-131.

54 *Ibíd.,* pág. 133.

55 José Antonio Maravall, *Utopía y reformismo en la España de los Austrias,* Madrid, Siglo XXI de España, 1982, pág. 343.

56 Juan Luis Vives, *De concordia et discordia in humano genere,* Valencia, Ajuntament de València, 1997, pág. 54.

57 *Ibíd.,* pág. 56.

58 J. A. Maravall, *Utopía y reformismo en la España de los Austrias, op. cit.,* pág. 368.

59 Karl Kohut, «Vives, la guerra y la paz», *eHumanista,* 26 (2014), pág. 563.

60 Andrés Laguna, *Europa heautentimorumene, es decir, que míseramente a sí misma se atormenta y lamenta su propia desgracia,* ed. y trad. de Miguel Ángel González Manjarrés, Valladolid, Junta de Castilla y León, 2001, pág. 185.

61 *Ibíd.,* pág. 145.

62 Augustin Redondo, «El "Discurso sobre Europa" del doctor Laguna», en José Martínez Millán (coord.), *Carlos V y la quiebra del humanismo político en Europa (1530-1558),* Madrid, Sociedad Estatal para la Conmemoración de los Centenarios de Felipe II y Carlos V, 2001, vol. 3, pág. 275.

63 J. Pérez, «L'Espagne et l'Europe vers le milieu du XVI[E] siècle: vision humaniste d'un rendez-vous manqué», en *Hommage à Bartolomé Bennassar: pouvoirs et sociétés dans l'Espagne moderne,* Toulouse, Presses Universitaires du Mirail, 1993, pág. 36. Traducido del francés por nosotros.

Capítulo IV

El teatro universal de la guerra

Carlos V quería darle un contenido político real y tangible a la idea imperial cuando a principios del siglo XVI hacía ya mucho tiempo que no presentaba sino un carácter moral y nominal. Con esta pretensión, tal como lo han subrayado numerosos autores, no hacía sino perseguir una quimera, una utopía, pues la idea que defendía el emperador, tanto en su dimensión política de monarquía universal como en su pretensión a la preeminencia honorífica y a la responsabilidad moral en la cristiandad, chocó frontalmente contra la resistencia de todos los soberanos sus contemporáneos. Porque Carlos V era demasiado poderoso para que los demás Estados no temieran por su independencia. Porque los más de los observadores, desde los perspicaces venecianos hasta los malintencionados galos, estaban de acuerdo en afirmar que, por mucho que la cancillería imperial, experta en propaganda, exaltara el espíritu caballeresco y desinteresado del César —ese espíritu que, de hecho, manifestó en varias ocasiones—, por más que el soberano invocara su misión casi divina y denunciara las traiciones del francés, todo ello ocultaba mal una estrategia imperialista borgoñona que representaba el auténtico fundamento de la acción imperial. Y, bien mirado, hay que reconocer que la obstinación con la que Carlos reclama los derechos del ducado de Borgoña sobre la totalidad de la antigua Lotaringia, o incluso los del Imperio sobre el sureste de Francia, desde Lyon hasta el Mediterráneo, no parecen indicar otra cosa. En una carta dirigida a su hermano Fernando el 16 de enero de 1523 desde Vitoria, el emperador enuncia su voluntad de que «se proceda al

destierro imperial y confiscación contra el tal rey Francisco, nuestro enemigo, de las tierras que usurpa y ocupa sujetas al Imperio, tales como el reino de Arlés, el Delfinado, Leonès, condado de Valencia, condado de Provenza, principado de Orange, Montelimar, etc.»[1]. Si se piensa que el antiguo reino de Arlés había reintegrado el de Francia ya en 1364, no deja de dar que pensar la extraña y anacrónica exigencia de Carlos. En efecto, si cuando este afirmaba, como lo hizo en no pocas ocasiones, en particular en Bolonia frente al papa, que no pedía nada que no fuera suyo, entendía por suyo Lyon o el condado de Provenza, entre otros territorios, está claro que muchos soberanos tenían por qué temer. Sobre todo, que el emperador no parecía deber limitarse a meros discursos, como lo demostró en 1536 al lanzar una expedición contra Lyon, que acabó en un fiasco total.

Italia: las relaciones con la Santa Sede y el enfrentamiento con Francisco I

El emperador y la Santa Sede

Salvo con Adriano VI de Utrecht, «su» papa, muerto demasiado pronto —fue jefe de la Iglesia entre febrero de 1522 y septiembre de 1523—, el emperador nunca logró tener buenas relaciones con los sucesivos titulares del trono de San Pedro con los que hubo de negociar. Se trata de los dos papas Médicis, León X, entre 1513 y 1521, y Clemente VII, entre 1523 y 1534; de Paulo III Farnesio (1534-1549); de Julio III Del Monte (1550-1555), y, por fin, del terrible Paulo IV Caraffa (1555-1559), napolitano y gran enemigo de los españoles, cuya elección costó un enorme disgusto al emperador ya declinante que había hecho todo lo posible por evitarla. Los motivos de

fricción entre la Cancillería imperial y la Santa Sede fueron numerosos. Para comenzar, los papas eran soberanos temporales, jefes de los Estados Pontificios o Estados de la Iglesia y, como tales, no podían ver con buenos ojos la presencia española en Nápoles y en Milán, ocupación que siempre representaba una amenaza. Otro motivo de disensión lo constituía el nepotismo desenfrenado de los jefes de la Iglesia, que solían preocuparse primero por el encumbramiento de su familia, lo que, además de crear conflictos dentro del mundo particular de la curia romana y entre los distintos potentados italianos de los que esta era la emanación, también podía generar fricciones con los otros jefes de Estado, que no querían que uno creciera demasiado en relación con los demás. Por fin, la voluntad afirmada del emperador de que se convocara un concilio para salvaguardar la unidad de la Iglesia, a partir del momento en que era él el protagonista de semejante tentativa, si los papas accedieran a ella, le otorgaría a Carlos demasiada autoridad, lo que podría poner en peligro el difícil equilibrio de fuerzas en Italia.

Por otra parte, los papas de aquel entonces eran a menudo, a sabiendas de todo el mundo y sin que la opinión lo censurase demasiado, padres de una progenitura que luego había que colocar dándole algún Estado o principado a cada uno. Estas prácticas, que llegaron a su culminación con Alejandro VI Borja y su hijo César, siguieron existiendo durante el siglo XVI y provocaron en no pocas ocasiones enfrentamientos con Carlos V, que defendía intereses distintos. Un buen ejemplo de ello fue la actitud de Paulo III, padre de tres hijos y una hija, entre ellos, el temible Pier Luigi, que provocó la crisis y tragedia de Piacenza en la que fue brutalmente asesinado, personaje contra el cual el emperador apoyó a la nobleza local, ya que él quería unir los ducados de Parma y Piacenza al de Milán. Pero las fricciones tenían también causas más profundas. Carlos era el

emperador más poderoso que se había visto desde Federico II y, por lo tanto, sus relaciones con los papas serían parecidas a las de aquel con los de su tiempo, aunque las circunstancias fueran muy distintas. Frances A. Yates sintetiza claramente lo que para los soberanos pontífices estaba en juego con Carlos V. Este emperador moderno, que lograba éxitos políticos contra el papado, gracias a sus poderes espirituales pretendía encabezar un proceso de reforma que hasta entonces había fracasado con sus predecesores,

> empezaba a aparecer como la encarnación del eterno sueño gibelino del emperador Justo, quien, bajo su aspecto temporal, restauraría la regla imperial de justicia y de paz en el mundo y quien, bajo su aspecto espiritual, corregiría la avaricia (aquellas indulgencias contra las que se había elevado Lutero) y el orgullo de los papas (es decir, su poder temporal) que los acontecimientos de 1527 habían disminuido[2].

Carlos V no pretendía derrocar la autoridad espiritual de los jefes de la Iglesia, pero sí que aspiraba a limitar las intervenciones del Vaticano en los asuntos profanos e incluso en cuestiones pertenecientes al ámbito eclesiástico pero con importantes repercusiones políticas, como las jurisdicciones o los nombramientos en las sedes vacantes. De hecho, consiguió en 1523 de su antiguo preceptor Adriano VI la cesión perpetua del derecho de presentación, del mismo modo que ya habían obtenido anteriormente los Reyes Católicos el patronato universal de Granada (bulas de 1486, 1493 y 1504) y luego de Indias (principalmente las bulas de 1508, 1511 y 1518). Pero la Santa Sede no estaba convencida de la sinceridad del emperador cuando este censuraba la decadencia general de la Iglesia romana, la simonía, la falta de formación, el absentismo y pedía la reunión de un concilio, pues se pensaba en Roma que lo que buscaba el emperador era aprovechar el concilio para servir a sus intereses políticos. Carlos, en efecto, remitiéndose a la concepción medieval que contemplaba la posibilidad por parte del emperador de convocar un concilio siempre y cuando la situación general de la cristiandad lo exigiera, amenazaba con pasar al acto para presionar al papa, que no quería de ninguna

manera poner en juego su autoridad. Pero también es verdad que el emperador deseaba reunir un concilio en el que pudieran expresarse las voces protestantes porque su intención era llegar a un acuerdo, ya que lo que más importaba para él era establecer la paz en Alemania antes que garantizar la perennidad del trono de San Pedro. Por eso no era hostil, si tal era la condición para llegar a un acuerdo con los reformados, a que se aceptaran ciertas concesiones, modificando algunos puntos de la disciplina, como el matrimonio de los clérigos o el uso de las lenguas vulgares en la liturgia. Semejantes disposiciones por parte del emperador —y también la doctrina del equilibrio de las fuerzas, tan practicada entonces— llevaron a los papas a buscar alianzas con los enemigos de Carlos, empezando con Francia, cada vez que este podía hallarse en condiciones de imponer su punto de vista y tan pronto como el cambio de alianzas parecía provechoso en el Vaticano para su propia política.

El Saco de Roma

El papa que más utilizó esa estrategia, por otra parte muy arriesgada, de las alianzas instrumentales, fue Clemente VII Médicis, el hombre en quien los imperiales habían puesto sus mayores esperanzas, pensando sin duda en todo lo que la casa florentina debía a Carlos V, esperanzas que pronto quedaron defraudadas. Tan solo preocupado por los asuntos de la política toscana, se desinteresó de la función pontifical. Su actitud irresoluta, sus dudas permanentes y sus cambios de estrategia imprevisibles acabaron revelándose nefastos. Tras la victoria imperial de Pavía, Carlos V parecía ocupar una posición totalmente hegemónica en Europa, lo que hizo temer a Clemente VII por su querida Toscana y por los Estados

Pontificios. Decidió entonces cambiar de alianzas, y el 26 de mayo de 1526 se sumó a la Santa Liga de Cognac concluida entre Francia, Venecia y Sforza, de la que trataremos más adelante. Pero a principios de septiembre llega a Roma la noticia de la aplastante victoria otomana contra el rey de Hungría en Mohacs (29 de agosto), lo que lleva al papa, ante el peligro que corre la cristiandad, a aproximarse al emperador. En esa situación poco clara, el general imperial Hugo de Moncada entró en Roma con tropas de los Colonna, poderosa familia romana aliada del emperador. El papa, humillado y refugiado en el castillo de Sant'Angelo, negoció sin tardar, lo que salvó a la ciudad, pero constituía un claro precedente de lo que iba a ocurrir. Clemente VII, nada más verse libre y Moncada lejos, persiguió con saña a los Colonna, y decidió firmar una tregua de cuatro meses con los imperiales, comprometiéndose a que el ejército de la Liga de Cognac saliese de Lombardía a la vez que prometía despedir a parte de su propia tropa.

El ejército imperial, bajo el mando del condestable Carlos, duque de Borbón, estaba estacionado en el Milanesado. En noviembre de 1526, doce mil lansquenetes conducidos por el gigante Fründsberg atravesaron los Alpes en dirección a Mantua para juntarse con él. Los enviaba el Rey de Romanos, Fernando de Austria, hermano de Carlos V. Estos soldados, todos alemanes y luteranos, no pensaban sino en destruir Roma, la Gran Prostituta, la nueva Babilonia y el trono del Anticristo. Un capitán de veinticinco años famoso por su belleza, el príncipe de Orange, mandaba la caballería de ese ejército. Estos soldados alemanes eran temidos por su gran brutalidad. En un intento del ejército de la Liga por detenerlos, cayó uno de sus más valerosos capitanes y mejores estrategas, el *condottiere* Giovanni delle Bande Nere, sobrino de Clemente VII, llamado el *Gran Diavolo,* muerte que supuso un golpe muy duro para el bando antiimperial. Además de estos lansquenetes, el ejército del

Borbón integraba otros dos contingentes, el de los tercios españoles —entre cinco y seis mil hombres—, conocidos por su arrogancia, y un grupo de italianos de variada procedencia, casi todos aventureros y profesionales del pillaje, conducidos por varios jefes de guerra, entre los que destacaban Marco Antonio Colonna y Ferrante Gonzaga, hijo del marqués de Mantua y uno de los más fieles servidores de Carlos V. Lejos de formar un conjunto armonioso y disciplinado, cada grupo estaba en pugna perpetua con los otros, tanto más cuanto que el condestable, sin tesorería para pagarles los salarios, les había prometido un buen botín de las opulentas ciudades que iban a poder saquear por el camino, entre las cuales se hallaba Roma, la más codiciada.

La tropa imperial se puso en marcha en febrero de 1527. Bolonia y Florencia lograron desviar la turba a cambio del pago de una sustanciosa contribución. Pero en la Ciudad Eterna no fueron bastante precavidos. Clemente VII pensaba que lograría al final hallar un acuerdo con el enemigo mediante el pago, y omitió preparar la defensa de Roma. En abril, Borbón cruzó los Apeninos y avanzó a lo largo del Tíber hacia la capital. El ejército de la Liga seguía de lejos el avance de los imperiales sin intentar intervenir. Pronto, el condestable dejó la artillería atrás con el fin de avanzar más deprisa y, de hecho, el domingo 5 de mayo por la tarde, mucho antes de lo que pensaban los romanos, el ejército imperial se aproximó a Roma por el norte y el oeste, tomando posiciones en torno al Borgo, o sea, la ciudadela pontificia que era la parte de la aglomeración mejor fortificada. El 6, cuando apenas rayaba el alba, a favor de una espesa niebla, tomaron Roma por asalto y la saquearon despiadadamente durante largos meses. Fue este el hecho más sonado de todo el siglo XVI y que hizo derramar ríos de tinta, más que la conquista de Túnez, más que el cerco de Viena por el ejército de Solimán o incluso la victoria de Lepanto. Pero, en realidad, fuera de su enorme impacto simbólico, no cambió

nada en la marcha de los acontecimientos bélicos de Italia.

Tres fases se pueden distinguir en el asalto. Para empezar, la primera semana, terrible, de muertes y destrucciones. El condestable, que se había puesto al frente de las tropas, murió entre los primeros de un arcabuzazo durante el segundo asalto, dejando un vacío muy prejuiciable en la cumbre del mando que la enérgica presencia del príncipe de Orange no logró colmar. La segunda fase se centró en el asedio al castillo de Sant'Angelo, donde se habían refugiado el papa y ciertos miembros de la curia con otras personas allegadas. La fortaleza se rindió a las pocas semanas y el papa firmó unas capitulaciones muy onerosas, que evocaremos más adelante. A este episodio siguió la peste, que mató a cerca de seis mil soldados, tal vez más, y que hizo huir a los restantes. Por fin volvieron estos en septiembre y se adueñaron de nuevo de la infortunada Ciudad Eterna, de nuevo saqueada, hasta febrero de 1528, cuando la desalojaron. Fue, pues, en total, cerca de un año lo que duró el calvario de los romanos que, además de sus pérdidas, hubieron de sufrir las violencias entre bandos de soldados rivales, la anarquía, las deserciones, los tráficos de toda clase.

Muchos miembros del ejército imperial, conscientes de haber participado en un acontecimiento totalmente extraordinario, se apresuraron a dejar constancia de lo ocurrido en escritos de muy variada índole que circularon por toda Europa. He aquí el breve relato de un capitán transcrito por André Chastel en el que constan las distintas fases que acabamos de indicar:

> El 6 de mayo tomamos Roma por asalto, matamos a seis mil hombres, saqueamos las casas, nos llevamos lo que encontramos en las iglesias y demás lugares, y finalmente prendimos fuego a una buena parte de la ciudad. ¡Extraña vida esta! Rompimos y destruimos las actas de los copistas, los registros, las cartas y documentos de la curia. El papa se fugó al castillo de Sant'Angelo con su guardia y los cardenales, obispos, romanos y miembros de la curia que habían escapado de la matanza. Lo tuvimos sitiado tres semanas, hasta que forzado por el hambre se rindió el castillo. El príncipe de Orange y los consejeros del emperador designaron a cuatro capitanes españoles, entre los que estaban un noble, el abad de Nájera y un secretario imperial, para la entrega del castillo. Una vez realizada, encontramos al papa Clemente con sus doce cardenales en una sala baja. El papa tuvo que firmar el tratado de rendición que le leyó el secretario. Se lamentaban y hasta lloraban. Y nosotros llenos de oro.
>
> No hacía dos meses que ocupábamos Roma cuando cinco mil de los nuestros murieron de peste,

pues no se enterraban los cadáveres. En julio abandonamos la ciudad medio muertos para buscar aires nuevos…

En septiembre, de vuelta a Roma, la saqueamos de nuevo y encontramos tesoros escondidos. Y allí nos quedamos acantonados seis meses más[3].

El secretario del emperador, Francisco de Salazar, mandó desde Roma dos cartas de relación de lo ocurrido a un alto personaje cuyo nombre desconocemos —probablemente se tratase de Mercurino Gattinara—, en las que subraya la responsabilidad de Clemente VII, el cual, aun estando ya los soldados del condestable entrando por el Borgo y él mismo refugiado en el castillo de Sant'Angelo, rechazó toda negociación y despidió a los emisarios imperiales amenazando con ahorcar a los soldados si no se retiraban de la ciudad. Error fatal. Muchos detalles de su descripción del saqueo son similares a los que emplea Alfonso de Valdés en su famoso diálogo, que analizaremos más abajo. He aquí un pequeño extracto de las relaciones de Salazar:

Es un tesoro innumerable lo que han saqueado y habido los soldados, porque demás de tomar toda la ropa y joyas y dineros, han tallado todas las personas, así hombres como mujeres y niños, y atormentado a los más y matado otros muchos con crueldades inauditas.

El Embajador de Portugal, Señor, estaba en una casa la más fuerte de Roma, y ansí por esto y por ser la persona que es, se recogió tanta gente y dinero y joyas y ropa en su casa, que lo estiman con los rescates de las personas, en más de un millón de oro; y todo fue saqueado y la gente presa, de tal manera que al dicho embajador no le quedó sayo ni camisa que se vestir, sino en calzas y en jubón […]. Los alaridos de las mujeres y niños presos, Señor, por las calles era para romper el cielo de dolor, los muertos en muchas partes tantos, que no se podía caminar, según han estado muchos días y están sin sepultarse, y de los muchos caballos muertos hay tan mal olor, que se tiene por cierto el crecimiento de la peste […]. La iglesia de San Pedro toda saqueada, y la plata donde estaban las reliquias santas tomada, y las reliquias por el suelo, sin poderse conocer, y en esta iglesia de San Pedro muchos hombres muertos, y dentro de la misma capilla, junto al altar de San Pedro, todo corriendo sangre y muchos caballos muertos también dentro della.

El palacio todo saqueado y quemado por algunas partes y las estancias preciosas están ahora todas hechas estalas de los caballos muchos, por mucha gente que está aposentada en él […]. Valdrá el saco y rescates de las tallas más de quince millones de oro y muchos dicen que pasarán de veinte millones […]. Todos los cortesanos españoles, Señor, desean y procuran salirse de Roma para Nápoles y lo pondrán por obra asegurándose un poco el camino, porque no se podrá ir si van menos de cien caballos, según el daño que los villanos hacen por los caminos y no creo, Señor, quedará ya ninguno en Roma sino que se irán todos a España, porque ni habrá negocios, ni Roma será Roma en nuestros tiempos ni en doscientos años, según quedará destruida […].

Después, Señor, de escrito lo de arriba, el papa se ha concertado de esta manera: que su persona con los cardenales que con él están dentro del castillo se rinden al emperador y se irán luego a Nápoles o a Gaeta porque en Nápoles mueren muchos, donde estarán hasta que S. M. escriba lo que se haga y todas las otras personas que en el castillo estaban quedan libres para hacer de sí lo que quisieren y asimismo los cardenales que estaban fuera del castillo.

El papa, Señor, da cuatrocientos mil ducados para pagar el ejército de esta manera: los cien mil ducados luego y cincuenta mil dentro de doce o dieciséis días, y lo restante a ciertos términos, y con esto queda libre la ropa y joyas y dinero que estaba en el castillo.

> Asimismo, Señor, entrega luego a Civita Vieja y a Ostia y a Porto, que son puertos de mar y a Parma y Plasencia y Módena y restituye al cardenal de Colonna y a todos los coloneses en todo aquello de lo que les había privado. Esto, Señor, es lo sustancial de los capítulos según he podido entender[4].

Muchos imperiales aprobaron la acción contra Roma, aunque no las atrocidades, que se hubieran podido evitar siquiera tan solo en parte, pero no osaban proclamarlo públicamente. No obstante, quedaba claro que la sede apostólica se había buscado lo que le había ocurrido, a causa, además de otros muchos errores, de los cometidos por Clemente VII, hombre muy por debajo de lo que exigían las circunstancias. Entonces, lástima, sí, pero también responsabilidad de los romanos. Francisco de Salazar no vacila en escribir: «Hube tanta compasión, Señor, de ver al papa y Cardenales con todos los demás que estaban en el castillo, que no fue de mi mano poder detener las lágrimas, porque aunque, en la verdad, con su mal consejo se lo han buscado y traído con sus manos, es gran dolor ver esta cabeza de la Iglesia universal tan abatida y destruida»[5]. En otra relación, anónima, que se conserva en la Biblioteca Nacional y que describe con mucha crudeza los desmanes de la tropa —«quitando las mujeres a sus maridos, los hijos de las madres […]; muchos frailes y abades […] fueron vendidos y otros públicamente puestos en juegos de dados […]; muchas que yo conocía monjas, buenas religiosas, sacadas de monasterios, vendidas entre los soldados a uno, a dos ducados y más o menos precio […] faltan más de doscientas romanas»[6]—, la temática del castigo divino por los horrendos pecados que siempre se han permitido en Roma viene muy desarrollada. En particular, hace hincapié en la sodomía, el pecado abominable por antonomasia y para cuyo castigo Dios envía plagas y destrucciones a los lugares en los que se consiente: «En Roma se usaban todos los géneros de pecados, muy descubiertamente, e casi general en todos sodomía, idolatría, simonía, hipocresía, imposiciones sobre la república», de tal suerte que «esta cosa podemos bien creer que no es venida por acaecimiento, sino por

divino juicio». Ha habido, prosigue el anónimo, numerosas señales premonitorias de la catástrofe, en particular esta, ocurrida el Jueves Santo, estando el papa echando su bendición a miles de fieles, cuando «un loco, desnudo en cueros, solamente cubiertas sus vergüenzas, se subió sobre un San Pablo de piedra que está en las gradas de la Iglesia e alzó los ojos al papa e díjole: Sodomita bastardo, por tus pecados será Roma destruida, confiésate y conviértete, y si no me quieres creer, de hoy en quince días lo verás»[7]. Y fue, efectivamente, quince días después cuando sobrevino el asalto.

Del mismo modo, la peste se interpretó en el acto como un castigo divino que venía a ultimar el desastre militar para ejemplo memorable por los pecados de los romanos y los excesos de la curia. El médico y escritor converso Francisco Delicado, autor de la sabrosa novela *La lozana andaluza* (Venecia, 1528), se halló en el saco y agregó a su relato un «Epílogo» muy retórico en forma de apóstrofe a la Roma-Babilonia castigada por la peste:

> Esta epístola añadió el autor el año de mil quinientos veintisiete, vista la destrucción de Roma y la gran pestilencia que sucedió, dando gracias a Dios que le dejó ver el castigo que méritamente Dios permitió a un tanto [tan grande] pueblo
>
> ¿Quién jamás pudo pensar, oh Roma, oh Babilón, que tanta confusión pusiesen en ti estos tramontanos occidentales y de Aquilón, castigadores de tu error? Leyendo tus libros verás lo que más merece tu poco temor […]. ¡Oh, Dios!, ¿pensolo nadie jamás tan alto secreto y juicio como nos vino este año a los habitadores que ofendíamos a tu Majestad? No te ofendieron las paredes, y por eso quedaron enhiestas, y lo que no hicieron los soldados hiciste tú, Señor, pues enviaste después del saco y de la ruina pestilencia inaudita con carbones pésimos y sevísimos, hambre a los ricos, hechos pobres mendigos. Finalmente que vi el fin de los muchos juicios que había visto y escrito. ¡Oh, cuánta pena mereció tu libertad, y el no templarte, Roma, moderando tu ingratitud a tantos beneficios recibidos! Pues eres cabeza de santidad y llave del cielo, y colegio de doctrina y cámara de sacerdotes y patria común, quién vio la cabeza hecha pies y los pies delante. ¡Sabroso principio para tan amargo fin! ¡Oh, vosotros, que vendréis tras los castigados, mirá este retrato de Roma, y nadie o ninguno sea causa que se haga otro! Mirá bien este y su fin, que es el castigo del cielo y de la tierra, pues los elementos nos han sido contrarios […]. No se puede huir la Providencia divina, pues con lo sobre dicho cesan los delicuentes con los tormentos, mas no cesarán sol, luna y estrellas de pronosticar la meritoria que cada uno habrá. Por cierto no fui yo el primero que dijo: *Ve [vae] tibi, civitas meretrix!* [¡Desgraciada de ti, ciudad meretriz!][8].

Inmediatamente surgió el debate acerca de las responsabilidades en tan gran catástrofe y sacrílego atentado. Dos bandos se enfrentaban. Por un lado, levantaban la voz los

que exoneraban al papa de todo compromiso y designaban al emperador como el planificador del desastre y el que mayor provecho sacaba de él; en el bando opuesto se indignaban aquellos que consideraban a Carlos libre de cualquier responsabilidad y veían el saqueo de Roma como un lamentable accidente debido a un encadenamiento fatal de circunstancias imprevistas. El emperador, que estaba en Valladolid entregado al contento de ver llegado su primogénito Felipe —nacido el 21 de mayo—, al ser informado de lo ocurrido interrumpió los festejos, se vistió de luto y pidió que se celebrara un solemne oficio religioso. Pero era evidente que esas muestras de dolor y desaprobación, por simbólicas que fueran, no bastaban a ojos de la opinión internacional y se hacía necesaria una respuesta oficial de la Cancillería que pudiera ser difundida por las distintas cortes europeas. La explicación urgía tanto más cuanto que el 23 de junio el papa había fulminado un breve en el que acusaba al emperador de ser el culpable del saqueo. El canciller Gattinara encargó esta delicada tarea al secretario de cartas latinas, Alfonso de Valdés, el cual salió más que airoso del empeño, puesto que, amén de cumplir con el compromiso diplomático, compuso dos de los primeros y mejores diálogos literarios del Renacimiento castellano, que circularon largo tiempo manuscritos y no se imprimieron hasta principios de los años 1540, para acabar entrando en el índice inquisitorial de libros prohibidos de 1559. El más interesante, literariamente hablando, pero que menos trata del Saco de Roma, es el *Diálogo de Mercurio y Carón,* que ya hemos evocado. Tiene el interés de incluir su propia traducción al castellano de la carta en latín que Carlos dirigió al rey de Inglaterra, precedida de una larga evocación en boca de Mercurio, quien presencia el saqueo en compañía de san Pedro, el cual se entristece de ver que si la Iglesia «perseverara en el estado en que yo la dexé, muy lexos estuviera de padescer lo que agora padesce». A lo que exclama Mercurio: «¿assí quiere Jesu

Christo destruir su religión christiana, que él mismo, con derramamiento de su sangre instituyó?». A lo que contesta san Pedro: «No pienses […] que la quiera destruir, antes porque sus ministros la tenían ahogada y quasi destruida, permite él agora que se haga lo que vees para que sea restaurada». Y lo que ve es a «los que vendían ser vendidos, y los que rescatavan ser rescatados, y los que componían ser compuestos, y aun descompuestos; los que robaban ser robados, los que maltratavan ser maltratados»[9]. Y dando un grito de espanto Mercurio al ver a un soldado tirar una hostia sobre un altar, san Pedro le tranquiliza:

> Calla, Mercurio, qui ni aun aquello se haze sin causa, para que los vellacos de los sacerdotes que, abarraganados y obstinados en sus luxurias, en sus avaricias, en sus ambiciones y en sus abominables maldades no hazían caso de ir a recebir aquel santíssimo sacramento y echarlo en aquella ánima hecha un muladar de vicios y pecados, viendo agora lo que aquellos soldados hazen, quanto más ellos lo acriminaren, tanto más a sí mesmos se acusen y tanto más confondidos se hallen en pensar quánto es mayor abominación echar el dicho Sacramento en un muladar de hediondos vicios que en el altar, donde con ninguna cosa se ofende sino con la intención del que lo echó[10].

Este corto extracto bastará para dar cuenta de lo virulento de la carga contra la Iglesia corrupta y descaminada. La argumentación está claramente expuesta: lo ocurrido, «sin mandado ni consentimiento del emperador», es culpa del papa, «porque siendo Vicario del Auctor de paz, escitaba y mantenía guerra»[11]. Y para ello, como explica el ánima de un cardenal que en ese instante se presenta para cruzar el Hades, «buscaba dineros para mantener la guerra, poniendo nuevas imposiciones, haziendo y vendiendo oficios […] rentas de iglesias y monasterios y aun de hospitales». A lo que replica Mercurio, escandalizado: «¿De hospitales? ¿No tenías vergüenza de vender las rentas que fueron dadas para mantener pobres para que sirviessen para matar hombres?». El cardenal no se inmuta: «Déxate dessas necedades», será toda su respuesta[12].

La carta del emperador al rey de Inglaterra, redactada por Valdés y traducida por él, presenta un alegato pro domo súa sin gran originalidad pero eficaz. Carlos protesta de su intención

permanente de beneficiar a la Santa Sede y defender a la cristiandad, como sus obras lo demuestran. El causante de la guerra fue el papa:

> nuestro muy sancto padre Clemente VII, no acordándose de los beneficios que en general a la Sede apostólica y en particular e él mesmo havíamos hecho, se dexó engañar de algunos malignos que cabe sí tenía, de manera que en lugar de mantener como buen pastor la paz que con el rey de Francia havíamos hecho, acordó de rebolver nueva guerra en la christiandad[13].

Si bien el derecho del emperador es incuestionable, si su responsabilidad en el asalto a Roma es nula, si claramente se ve que ha «sido fecho más por justo juicio de Dios que por fuerza ni voluntad de hombres», pues Dios ha querido «tomar venganza de los agravios que contra razón se [le] hazían», aun así el emperador lamenta más la victoria adquirida de esa manera que si hubiera sido derrotado, y concluye con una bella fórmula: «Verdaderamente quisiéramos mucho más no vencer que quedar con tal victoria vencedor»[14].

El segundo diálogo de justificación escrito por Alfonso de Valdés, el escrito de mayor relieve que motivó el Saco de Roma, es conocido comúnmente como *Diálogo de Lactancio con un arcediano,* o también *El Lactancio,* a secas, o *Diálogo de las cosas ocurridas en Roma,* pero su título completo, más explícito, reza: *Diálogo en que particularmente se tratan las cosas acaecidas en Roma el año de 1527, a gloria de Dios y bien universal de la República Cristiana*. Este panfleto recoge en un estilo extraordinariamente brillante toda la línea argumentativa contra el papa esgrimida por los imperiales. Si el papa, que es príncipe de paz, se comporta como príncipe de guerra; si el papa, que es árbitro espiritual y conciencia moral de la cristiandad, se presenta como jefe de partido y defensor de intereses terrenales particulares, no debe extrañar a nadie que le alcancen las tribulaciones y trabajos que a un soberano temporal suelen alcanzar, sobremanera si es él quien por su versatilidad provoca las hostilidades, recogiendo así el fruto de lo que ha sembrado. «Decís, exclama Lactancio, que su oficio [el del papa] era imitar

a Jesucristo y él en todo trabajaba a serle contrario. Jesucristo fue pobre y humilde, y él, por acrecentar no sé qué señorío temporal, ponía toda la cristiandad en guerra»[15]. El propio arcediano reconoce que los papas «más libremente podrían entender en las cosas espirituales si no se ocupasen en las temporales»[16].

Este argumento es central en toda la defensa de Valdés, que ve en el apetito de riquezas la perdición de la Iglesia. La diatriba de Lactancio contra la codicia del clero es de gran efecto:

> veo que de la mayor parte de sus ministros ninguna cosa santa ni profana podemos alcanzar sino por dineros. Al bautismo, dineros; a la confirmación, dineros; al matrimonio, dineros; a las sacras órdenes, dineros; para confesar, dineros; para comulgar, dineros. No os darán la extrema unción sino por dineros, no tañerán campanas sino por dineros […] de manera que parece estar el paraíso cerrado a los que no tienen dineros. ¿Qué es esto, que el rico se entierra en la iglesia y el pobre en el cementerio? ¿Que el rico entre en la iglesia en tiempo de entredicho[17] y al pobre den con la puerta en los ojos? ¿Que por los ricos se hagan oraciones públicas y por los pobres ni por pensamiento? ¿Jesucristo quiso que su Iglesia fuese más parcial a los ricos que no a los pobres? ¿Por qué nos aconsejó que siguiésemos la pobreza? Pues allende desto, el rico se casa con su prima o parienta, y el pobre no, aunque le vaya la vida en ello; el rico come carne en cuaresma, y el pobre no, aunque le cueste el pescado los ojos de la cara; el rico alcanza ocho carretadas de indulgencias, y el pobre no, porque no tiene con qué pagarlas y desta manera hallaréis otras infinitas cosas […]. Aconséjame a mí Jesucristo que menosprecie y deje todas las cosas mundanas para seguirle, ¿y tú aconséjasme que las busque? Muy gran merced me haréis en decirme la causa que hallan para ello, porque así Dios me salve que yo no la conozco ni alcanzo[18].

El emperador, explica Valdés, desea realmente que se logre la paz en Italia y en el resto del mundo porque es condición esencial para poder vencer a la potencia otomana y para que los protestantes sean destruidos o regresen al seno de la Iglesia. Carlos está decidido a verter su propia sangre en defensa de esta última —fórmula que aparece infinidad de veces en los escritos del emperador. Pero si el papa se le revuelve o atraviesa, si se comporta como un enemigo e impide que se cumpla ese gran designio imperial, no le quedará más remedio que recurrir al arbitraje de un concilio general. La palabra concilio era la que más hacía temblar al papa, cuando Erasmo se decía favorable a su convocatoria y era lo que Lutero estaba reclamando. El arcediano de nuestro diálogo se expresa sin pelos en la lengua: «este remedio no se podía hacer sin Concilio general, y dicen que no convenía que entonces se convocase, porque era

manifiesta la perdición de todos los eclesiásticos, tanto, que si entonces el Concilio se hiciera, nos pudiéramos ir todos derechos al hospital[19], y aun el mismo papa con nosotros»[20].

La audacia de las críticas dirigidas contra el papa y la curia desató las iras de los interesados, quienes, bajo la pluma del nuncio Baldassare Castiglione —incitado a ello en un principio por la malevolencia del secretario imperial Alemán, enemigo mortal de Valdés—, lanzaron una durísima polémica contra el autor del diálogo. No es aquí lugar para desarrollar este aspecto de la crisis. Tan solo nos limitaremos a subrayar que Castiglione pretende hacer del autor del *Lactancio* un luterano que obra en defensa de la Reforma atacando la vida monástica y las posesiones de la Iglesia, negando el culto de los santos y la veneración de las reliquias. Para dar mayor peso a su denuncia, no vacila en alegar que Valdés no es de sangre muy limpia. Pero, en realidad, Valdés no da el paso hacia Lutero que denuncia Castiglione. No hace tal cosa, sino que condena el uso venal de las devociones, las falsificaciones, las estafas y las supersticiones que generan las reliquias, el mal uso de las rentas eclesiásticas, empleadas en el fausto de un tren de vida dispendioso. Este punto de vista no era ni más ni menos que el de Erasmo y demás erasmistas que estaban escandalizados por la mercantilización de la religión y a quienes el estilo de vida de la curia de romana horrorizaba. Por los mismos años, como veremos en la segunda parte, los inquisidores españoles emprendieron una represión de los alumbrados y de los erasmistas confundiendo estratégicamente —es lo más plausible — el conjunto de sus aspiraciones con el luteranismo, que era, a la vez, el gran fantasma y el enemigo —no solo religioso, sino también político— que había que derrocar, al mismo tiempo que escudriñaban las genealogías para establecer un nexo agravante entre el origen converso de la mayoría de los acusados y su postura disidente.

Aquella que defiende Alfonso de Valdés en sus diálogos va más allá de su circunstancia personal y denota a todas luces la existencia de una estrategia de desbordamiento a la vez del papa y de Lutero, forjada por los erasmistas vinculados a la chancillería, con el asentimiento del emperador o tal vez sin él, pues resulta difícil zanjar este punto. Al adoptar una actitud tan decididamente firme y de tan rotunda entereza, los erasmistas tienen la esperanza, en efecto, de obligar al papa a que acepte los términos de una concordia católica a la vez que piensan que ello animará a los protestantes a dar un paso hacia la Santa Sede.

Las condiciones exigidas por los ocupantes para la liberación del Sumo Pontífice eran drásticas: tenía que pagar 400.000 ducados de rescate, absolver de todo pecado a los saqueadores y ceder la fortaleza de Civitavecchia, además de las ciudades de Piacenza, Parma y Módena. Al cabo de tensas negociaciones entre ambos partidos, el 25 de noviembre se llegó a un acuerdo que atenuaba los términos de la primera capitulación del 5 de junio. El papa pagó 70.000 ducados de oro y solo Civitavecchia fue ocupada por los imperiales. Clemente VII se comprometía a permanecer neutral en el conflicto que oponía a los distintos Estados cristianos y aceptaba convocar un concilio general para tratar de la reforma de la Iglesia, a la vez que prometía solemnemente hacer todo lo posible para luchar contra el poder otomano y extirpar la herejía luterana. A cambio de ello, era reintegrado en todos sus derechos espirituales y temporales.

La coronación de Bolonia y la cuestión conciliar. El regreso de Túnez

El papa y el emperador se reconciliaron. La inmensa emoción internacional suscitada por el Saco de Roma impelía al César a ir en esa dirección, además de que era difícil que la crisis

se eternizara, principalmente porque Carlos V, a finales de los años 1520, todavía esperaba lograr aquella famosa unidad de la cristiandad contra el infiel a la que tanto apelaba y, para ello, necesitaba los buenos oficios del papa. Este le acordó la investidura del reino de Nápoles, y el emperador le ayudó a acabar con la revuelta de Florencia contra los Médicis. El 25 de junio de 1529, con el tratado de Barcelona, quedaba establecida la paz entre ambos. Poco después intervenía el cese de la guerra contra Francisco I gracias al tratado de Cambrai (5 de agosto de 1529) —más abajo desarrollamos las relaciones con el monarca francés. Las condiciones estaban reunidas para que se pudiera proceder a la coronación imperial, que permitiría a Carlos transformarse en el auténtico emperador ungido, lo que no había sido su abuelo y a lo que aspiraba desde 1519.

El 24 de febrero de 1530, Carlos V fue coronado por Clemente VII en presencia de la grandeza de España, de casi todos los príncipes italianos y de una amplísima representación diplomática europea que vinieron a rendir homenaje al vencedor de las guerras de Italia y al príncipe más poderoso que había conocido la cristiandad desde Carlomagno. El emperador, con treinta años, había cruzado ya el ecuador de su existencia, y resulta tentador ver en Bolonia el cénit o la culminación de la carrera del César, cuya segunda mitad tenía que transcurrir por senderos más estrechos y más ásperos. El acontecimiento tuvo lugar en Bolonia y no en Roma, todavía muy desfigurada por el reciente saqueo. La impresionante escenografía del encuentro, su increíble suntuosidad, lo excepcional del evento —de hecho, Carlos sería el último emperador coronado por el papa— cobraron resonancia universal y marcaron un hito en la trayectoria imperial de Carlos V. El papa llegó a Bolonia el 23 de octubre de 1529 e hizo su entrada solemne en una ciudad que estaban transformando para darle la apariencia de una nueva Roma. El emperador llegó diez días después y efectuó una

entrada triunfal espectacular a la manera de los antiguos emperadores victoriosos, atravesando una serie de arcos de triunfo donde figuraban, primero, los emperadores de la gentilidad y, luego, los cristianos, Constantino y Carlomagno. Fray Prudencio de Sandoval describe el acontecimiento con mucho detalle:

> Entró en Bolonia el emperador […] con grandísima pompa. Iba armado de todas armas todo el cuerpo, fuera la cabeza, en un caballo blanco ricamente enjaezado. Entraron delante cuatro banderas de caballos ligeros y de hombres de armas, con riquísimos atavíos. Seguíase luego la infantería española, tan famosa por tan extrañas cosas como habían hecho en Italia en aquellos años. Iban todos aderezados costosísimamente de los despojos de tantas ciudades vencidas, y llevaban su orden y paso de guerra con atambores y pífanos.
>
> Encima de la cabeza del emperador iba un riquísimo palio de oro, que le llevaban los principales doctores de aquella universidad, con ropas rozagantes de seda, de diferentes colores; alrededor del emperador iba toda la juventud de Bolonia a pie, sirviéndole de lacayos, vestidos con sayos de brocado pelo, y encima raso blanco muy golpeado. Luego iban tras él los magistrados y el regimiento de la ciudad con su bandera.
>
> A la entrada de la ciudad estaba el obispo de Bolonia con toda la clerecía cantando *Te Deum laudamus*.
>
> Llevaban los soldados en hombros a su capitán Antonio de Leyva […]. Poco después del emperador iban los señores y caballeros que con él pasaron de España, y luego se seguía el estandarte y águila imperial en una bandera de oro.
>
> Detrás destas banderas iban la guarda de caballo, con su librea amarilla, en sus compañías conforme a las naciones, españoles, flamencos y tudescos.
>
> A los lados del emperador iban dos gentiles-hombres muy bien aderezados, derramando monedas de oro y plata, que traían en dos muy grandes bolsas colgadas a los cuellos[21].

Las obras de transformación de la ciudad y la voluntad de Carlos de ser coronado el día de su cumpleaños retrasaron el evento hasta el mes de febrero de 1530. En aquellos tres meses largos durante los cuales las dos cabezas de la cristiandad cohabitaron en el mismo lugar no faltaron las conversaciones entre ambos ni las discusiones diplomáticas entre las delegaciones. El emperador quería hacer avanzar la cuestión del concilio y presionó cuanto pudo al soberano pontífice para que se decidiera a convocarlo, pero este, opuesto a todo acrecentamiento del poder del emperador y adversario de cualquier negociación con los herejes, probablemente mal informado acerca de la verdadera situación en Alemania, mantuvo sus reticencias y, sin comprometerse, prefirió dar largas al asunto. Finalmente será Paulo III Farnesio quien reunirá el concilio, como vamos a ver.

El 22 de febrero, Carlos recibió la corona de hierro por la que se le proclamaba rey de los lombardos o de Italia. Dos días más tarde se le coronaría con la de oro y recibiría las demás insignias imperiales: la espada que otorgaba «los derechos de la guerra» y simbolizaba la obligación de luchar por la defensa de la fe; la esfera dorada que simbolizaba el imperio sobre el orbe; por fin, el cetro. La pasarela de madera edificada entre el palacio comunal, donde se alojaban el papa y el emperador, y la escalinata de la iglesia de San Petronio, donde debía tener lugar la coronación, se hundió nada más pasar por ella Carlos con sus acompañantes y murieron tres personas. Este desdichado suceso se interpretó diversamente como mal augurio o como castigo por el saqueo de Roma, todavía muy presente en las memorias.

El emperador, a instancias del papa y de los príncipes italianos, recibió en Bolonia a Francisco II Sforza en noviembre de 1529, sellando así con fasto su perdón por haberse aliado con sus enemigos y recibiendo en recompensa el restablecimiento en sus derechos sobre el ducado de Milán —a cambio de que Sforza se los cediera a Carlos a su muerte si fallecía sin herederos, lo que ocurrió en 1535. A continuación, Clemente VII y el emperador acordaron concluir una liga o paz universal con todos los potentados allí presentes o representados, entre los que figuraban los reyes de Francia, de Inglaterra, de Portugal, de Hungría, de Bohemia, de Escocia, de Polonia, de Dinamarca, las repúblicas de Venecia, Génova, Siena y Lucca, y los ducados de Ferrara y de Milán, quedando tan solo fuera los luteranos y Florencia. Este acuerdo, puramente publicitario y que no implicaba la menor obligación para nadie, se hizo público en enero de 1530. Solemnizaba a ojos del mundo la reconciliación de los príncipes cristianos, nada más. Antes de salir para Alemania, Carlos V puso orden en las distintas plazas de Italia, confiándolas a españoles. Dejó una guarnición española en Lombardía bajo el mando de Antonio de Leiva, a quien dio la

ciudad de Monza además de varias tierras en aquella provincia; puso de alcalde de la fortaleza de Milán a Juan de Mercado; don Lorenzo Manuel fue nombrado gobernador de Como; a Siena, pequeña república estragada por tensiones y bandos incesantes, el emperador mandó a don Lope de Acuña con cierto número de hombres. El duque de Ferrara hizo las paces con el papa y entregó a Carlos V la ciudad de Módena, adonde este mandó con suficiente gente de guarnición a un caballero de Madrid llamado Pedro Zapata.

Para completar este rápido cuadro de las relaciones con el papado, antes de evocar el tan esperado y siempre pospuesto Concilio de Trento, conviene recordar un episodio interesante ocurrido en Roma seis años después de la cumbre de Bolonia, cuando Paulo III, a principios de abril de 1536, recibió en su corte al invicto César y nuevo Escipión tras la conquista de Túnez. Este, que hasta esas fechas había estado en Sicilia y luego en Nápoles protagonizando un sinfín de festejos y celebraciones de toda clase por su grande hazaña, emprendió entonces su viaje hacia el norte cuya primera etapa sería Roma. Salió de Nápoles el 22 de marzo y llegó a las puertas de la Ciudad Eterna, por la Via Apia, el 4 de abril. El día siguiente hacía por fin el emperador su entrada triunfal en la capital de la cristiandad.

> Venía el marqués del Vasto —narra Sandoval— en la vanguardia con tres mil quinientos infantes, armados de buenos coseletes y ricammente vestidos; luego, el duque de Alba, en un caballo de armas encubertado con otros muchos caballos de su persona, con los pajes y continos vestidos de brocado y de sedas de diversas *[sic]* colores. En pos de él, quinientos hombres de armas; luego, algunos criados de varones y señores, las familias de los cardenales, la caballería del Emperador, en cada caballo un paje; […] los senadores, síndicos y chancilleres, ellos y sus caballos de brocado aforrado en armiños, con caperuzas de lo mismo. Ciertos gentileshombres de los romanos tomaron el palio, debajo del cual entró el Emperador.
>
> Tras el Emperador, iba un escuadrón de señores de título, italianos, alemanes y de otras provincias. Después de los cardenales iban los arzobispos y prelados, con mil y quinientos soldados de retaguardia, los mil arcabuceros[22].

Carlos, por su parte, que cabalgaba entre los cardenales Cupis y Sanseverino, vestía un atuendo muy sencillo. El nuevo jefe de la Iglesia que le acogía ya no era el sinuoso Medici, sino el astuto Farnesio, tan enemigo del emperador como su

predecesor, uno de los veteranos de la curia que debía su encumbramiento y el de su casa a los amores escandalosos de su hermana, la *bella Giulia,* con el papa Borja de funesta memoria. Paulo III restauró para la ocasión la *Via triunfalis* para que Carlos V pudiera desfilar por debajo de los arcos de triunfo de Severo, de Constantino y de Tito.

El jefe de la Iglesia y el titular del Sacro Imperio aprovecharon el encuentro para pasar revista a los problemas planteados por la amenaza turca, la actitud de Francia y los progresos de la Reforma en Alemania. Lo más notable que salió de aquellas conversaciones fue la firme promesa por parte del papa de convocar por fin un concilio general. Aunque pasarían todavía nueve años antes de que ello se volviera realidad, constituía no obstante una gran victoria para el emperador.

Pero el acontecimiento más sobresaliente fue el menos esperado. Sin que estuviera prevista en el protocolo, sin que los propios colaboradores del emperador ni la administración vaticana hubieran sido avisados, Carlos decidió tomar la palabra, en castellano, delante del papa, del Colegio de Cardenales, de los embajadores de Francia, de Venecia y de otros Estados italianos y extranjeros para dar a entender al mundo su concepción del mando y de las relaciones entre las potencias. Fue el 17 de abril, en la *Sala dei Paramenti* del Vaticano, y el discurso imperial duró más de una hora. No se ha conservado ninguna versión oficial del mismo y solo se conoce por las distintas transcripciones que circularon, cuya versión más completa, según Vicente de Cadenas y Vicent, es la de Jacques de Herbais, escrita en francés, incluida en su *Description des voyages faicts et victoires de l'empereur Charles V de ce nom et ce qui est advenu jusques à don retour d'Alger, 1514-1542* y reproducida por Jean de Vandenesse en su *Journal des voyages de Charles V de 1514 à 1551*. El 19 de mayo de 1526, o sea, un mes después de pronunciar su discurso, Carlos V envió al papa

desde Borgo San Bonnino (Fidenza) una larga carta en francés en la que confirma de manera oficial las ideas contenidas en aquel. En este texto, que con toda seguridad ha sido revisado por Cobos y por Granvela, se eliminan los pasajes más abruptos y menos diplomáticos contenidos en la versión oral. En castellano, la mejor transcripción es la que reproduce Alonso de Santa Cruz en su *Crónica del Emperador Carlos V*. ¿Qué dijo el emperador aquel famoso día? Su discurso es una violenta diatriba contra el rey Francisco I, al que acusa no solo de no respetar pactos ni treguas, sino de aliarse con el Turco, enemigo de la cristiandad, de tal suerte que representa el principal obstáculo para la paz y unión entre cristianos, requisito necesario si se quiere luchar eficazmente contra la potencia otomana. Yendo más lejos todavía, imputó al francés haber fomentado y ayudado en los disturbios del principio de su reinado en España que habían de- sembocado en las Comunidades con el fin de socavar su autoridad y debilitar su poder. Esta acusación, que se halla en las versiones de Herbais y Vandenesse, de- saparece de los textos revisados por Cobos y Granvela, que se difundieron después.

La vehemencia del tono adoptado por Carlos V es en buena parte estratégica: en realidad, el emperador ya ha planeado la expedición de sus tropas contra Francia a partir de Provenza y busca, por lo tanto, crear con antelación una corriente de opinión contraria al francés que justifique su intervención armada. Quiere, evidentemente, dejar asentado ante las principales cortes europeas que el culpable de las guerras y de la desunión entre cristianos no es él sino el rey de Francia. Asimismo, aunque en apariencia da la impresión de venir a solicitar el apoyo moral del jefe de la cristiandad, lo que hace es dar a entender sin ambigüedades que es perfectamente consciente de que al papa solo le interesan sus asuntos particulares y, por consiguiente, no espera ninguna ayuda suya

para luchar contra la potencia otomana, lo que le obligará asumir solo esa misión, como ya lo hizo en Hungría, en Corón o en Túnez frente a la negativa de Francisco I de unir sus esfuerzos con los del emperador.

Pero limitar el discurso del emperador a esta sola finalidad crítica o negativa sería minimizar su alcance e incluso falsearlo. Carlos, fiel a su forma de actuar caballeresca y conciliadora ya puesta de manifiesto diez años antes, tras la victoria de Pavía, como veremos más abajo, propone a Francisco I una paz duradera para poder combatir al Turco, que está avanzando por el este hacia Viena y por el Mediterráneo. Para ello, le ofrece —sacrificio considerable— el ducado de Milán para un hijo suyo si se compromete a dejar libre el ducado de Saboya y no intentar nada contra Florencia. Quiere pacificar Italia, reconciliarse con Francia y así quedar libre para poder atender a los sucesos de Alemania y contrarrestar el avance otomano. Además, reitera su convicción según la cual es necesario reunir un concilio general para evitar la escisión de la cristiandad.

El largo discurso del emperador se dio a conocer el siglo pasado, más que por su contenido, por haberse dicho en castellano, lo que representaba para varios autores una defensa e ilustración de la lengua de Cervantes tan temprana como sorprendente y digna de encomio por producirse en boca de quien se produjo. Se ha querido ver en esta particularidad, en efecto, un homenaje al pueblo español y un reconocimiento del apego que este mostraba hacia su soberano tras los desamores del principio, a la vez que una demostración inequívoca de la españolización del emperador. Es reveladora a este respecto la anécdota muy difundida que reproduce Pablo Jovio en la *Historia de sus tiempos,* según la cual, al ponerse a hablar castellano el emperador, el embajador de Francia, obispo de Macon, protestó porque no entendía ese idioma, a lo que contestó airado Carlos: «Señor obispo, entiéndame si quiere; y

no espere de mí otras palabras que de mi lengua española, la cual es tan noble que merece ser sabida y entendida de la gente cristiana»[23]. Estas razones son las de la versión de Brantôme, gran defensor de la política francesa, en sus *Rodomontades espaignoles,* quien agrega que si el emperador habló en castellano y no en francés o en italiano o en alemán o en flamenco, lenguas que conocía muy bien, fue por mostrar su desprecio hacia los embajadores y los cardenales franceses que estaban presentes y también, tal vez, «por desdén, por bravata y ostentación, para honrar mejor su lengua y también (como ya he dicho) por ser esa lengua harto bravucona y muy propia para amenazar»[24]. Como se ve en esta cita, el viperino Brantôme considera a Carlos como un español, y el castellano, como su lengua, cuando todos sabían que en realidad era el francés —y, accesoriamente, el flamenco—, señal evidente de que en la opinión gala el emperador, antes que flamenco, o borgoñón, o austríaco, o incluso alemán, era un soberano español que llevaba a cabo una política expansionista española, continuación de la de Fernando el Católico.

El Concilio de Trento

Aprobado por Clemente VII en 1529 pero por puro aprieto diplomático y sin ninguna convicción, el concilio quedó estancado. Convocado una primera vez el 2 de junio de 1536 para celebrarse en Mantua el 23 de mayo de 1537 tras la entrevista de Roma de abril de 1535 entre el papa Paulo III y el emperador, no se llevó a cabo tal convocatoria a causa de la actitud del soberano pontífice, quien inventó toda clase de pretextos para posponerlo, hasta que el emperador decidió imponer su celebración en Trento, la ciudad imperial situada al pie de los Alpes al norte de Verona. Se volvió a convocar

entonces el 22 de mayo de 1542, pero tardaría todavía más de tres años en poder empezar a reunirse, en diciembre de 1545. El concilio ecuménico de Trento, asamblea de los obispos de la Iglesia universal presidida por el papa —lo que tuvo por consecuencia que los reformados rehusaran participar—, se dio por primer objetivo contestar a las críticas de los protestantes para clarificar y definir de manera precisa el dogma cuyas formulaciones eran a veces inciertas, pero también pretendía, y este punto es capital, refundar la Iglesia católica en su disciplina y su jerarquía. El concilio se prolongó cerca de veinte años a causa de varias interrupciones. Celebró veinticinco sesiones, primero en Trento entre 1545 y 1547 —sesiones primera a octava—, luego en Bolonia en 1547 —sesiones novena y décima. Tras una interrupción, se reanudó en Trento en 1551, donde tuvieron lugar las sesiones hasta el año siguiente —sesiones decimoprimera a decimosexta. Por fin, tras una lerga interrupción, Felipe II se encargó de finalizar lo que su padre había comenzado y se reanudó el concilio en Trento entre 1561 y 1563 —sesiones decimoséptima a vigesimoquinta. Tres fueron los papas que presidieron el destino del concilio: Paulo III, hasta 1547; luego Julio III, entre 1551 y 1553, y finalmente, Pío IV, entre 1562 y 1563. Las frecuentes interrupciones se debieron, más que a las guerras, a los desacuerdos entre el partido romano o del papa y el imperial. El emperador esperaba ahora llegar a una rápida solución de la querella religiosa, lo que significaría para él una importante victoria política, mientras que Roma no quería oír hablar de un triunfo religioso de Carlos en Alemania porque significaría la resurrección y fortalecimiento del Sacro Imperio, su enemigo ancestral. Los españoles no tenían ninguna duda acerca de la mala voluntad de Paulo III. A poco de inaugurarse el concilio, el secretario Idiáquez escribía a Cobos:

> El papa procede en los negocios como suele y todos sus fines se enderezan a su acrecentamiento y de su casa. En lo del Concilio, a todo lo que se puede entender, su fin es de cerrarlo si pudiera o haciendo determinación en las cosas de la fe o alguna reformación de la dataría y penitenciaría, o embarazándolo

o mandándolo a otro lugar[25].

Al contrario del modo de sentir las cosas en Roma, para Carlos V, el concilio, más allá de la circunstancia adversa creada por la aparición de la Reforma, era una necesidad absoluta si se quería salvar al mundo católico de la descomposición. Para él, lo importante en un principio era la reforma de la Iglesia, aquella reforma que venían pidiendo los sectores más avanzados del clero desde hacía casi un siglo. Es lo que confesó al nuncio Campeggio estando en Augsburgo, en agosto de 1530, explicando que esa idea de un concilio venía acariciándola desde su juventud, esperando tener un día bastante poder para lograr imponerla:

> Paréceme entender que el concilio no es muy del agrado del papa, sea que no lo desea, sea que piensa que es mejor dejar las cosas así, pero mi opinión es que aun cuando no existiera este gran desacuerdo en la fe, sería casi necesario reclamar su reunión para poner orden en tanta corruptela como hay ahora en la vida de todos, tanto los eclesiásticos como los seglares, y por este motivo siempre he tenido en mente, desde pequeño, procurar, pudiéndolo hacer, que se convocase un concilio general en mis días para hallar soluciones a tantos desórdenes[26].

La Reforma protestante desplazó el centro de interés hacia la cuestión de la desunión de la Iglesia y el enfrentamiento dogmático, aunque permaneciera el trasfondo de crítica de la corrupción del clero y de la perdición de la Iglesia. Lutero también pensaba que era necesario un concilio, pero, para los papas, cualquier cosa era preferible antes que la vuelta a la época conciliar que tanto había menoscabado la autoridad del jefe de la Iglesia. Carlos V esperaba llegar a obtener la adhesión de los protestantes, aunque tan solo fuera *a minima,* y por eso quería que en el concilio se les diera mayor importancia a las reformas disciplinares y que se hiciera menos hincapié en las cuestiones relativas al dogma que planteaban problemas, como la gracia, el libre albedrío, los sacramentos o la justificación. Pero el papa, al contrario, pretendía que se empezase por una condena solemne y sin ambigüedades de los errores de los protestantes para establecer una clara línea de demarcación dogmática entre la Iglesia de Roma y la Reforma y obstaculizar el acercamiento

entre ambos bandos deseado por el emperador. Lo expresa claramente Martín Pérez de Ayala, que estuvo en Trento desde el principio, en su autobiografía:

> trataban en el Concilio la materia *de Justificatione* cuatro meses había, que era lo más importante que se podía tratar, según los tiempos presentes, y en que discordaban muchos herejes de los católicos. Este punto, como era de mucha importancia, y de donde dependía la concordia de los unos y de los otros, junto con la de Communione sub utraque specie, que era lo que los luteranos más escarnecían y despreciaban, la Majestad imperial [es decir, Carlos V] quisiera que se guardara para después, confiando en Nuestro Señor que Alemania se sujetaría al Concilio y las cosas sucederían con prosperidad, de modo que hubiese alguna manera de concordia y paz en lo de la religión. El Papa Paulo III, como astuto, quería otras cosas, y es que se disputase y y concluyese este artículo, porque temía a la prosperidad del Emperador, y que si Alemania se concertaba con él vernía al Concilio y le apretarían en la reformación y otras cosas, de que él estaba muy temeroso[27].

Al principio, los participantes eran poco numerosos pero su número fue creciendo hasta alcanzar durante las últimas sesiones el de 235 presentes, entre los cuales había seis cardenales y siete generales de órdenes monásticas. En total, contando a todos los tipos de personal, fueron más de 600 los individuos que desfilaron por Trento directamente implicados en el concilio. Entre los 245 que se han logrado identificar, dominan los teólogos —119—, lo que no es de extrañar, seguidos por 67 padres y 59 poseedores de otros cargos. El contingente de españoles fue reforzándose poco a poco, para aumentar de golpe durante el último período, el de Felipe II, lo que se explica fácilmente por el papel motor que desempeñó el monarca de El Escorial en la finalización del concilio: de 69 españoles presentes durante el primer período pasamos a 79 durante el segundo y, por fin, a 130 bajo Felipe II.

El Concilio de Trento abría una nueva era en la historia del pueblo católico, llamada habitualmente la Contrarreforma o Reforma católica, y más cerca de nosotros, la era del disciplinamiento y la confesionalización. Una Iglesia católica regenerada iba a emerger entonces, sometida a la autoridad del papa, pero la ruptura con la Reforma se había consumado. A los que consideran que fue el concilio el responsable del fracaso de la reconciliación y de la unión se podrá contestar que Trento no fue un concilio ecuménico, es decir, de unión, pero tampoco de

ruptura, por lo menos de forma consciente y declarada. A mediados del siglo XVI, en pleno momento de la afirmación de las confesiones, no había llegado la hora de intentar hallar los puntos de convergencia entre las tesis reformadas y la doctrina católica. La ruptura ya era un hecho antes de la apertura del concilio, como lo dejó patente la ausencia de los reformados. Lo que importaba, entonces, era definir con toda claridad las posiciones católicas frente a los ataques y los rechazos de los reformadores.

El balance teológico y canónico del concilio es, no obstante, considerable. Aunque los llamados «decretos de reforma» no fueran sino una respuesta imperfecta y parcial al reto al que estaba enfrentada la Iglesia católica, ello no impide que el reconocimiento de la exigencia de una reforma profunda del clero y de la pastoral fuera la reivindicación común de todos los que esperaban desde hacía tiempo que Roma tomara consciencia de la necesidad de reformarse, ya estuvieran dentro como fuera de la Iglesia. Así, el programa de reforma no se limitó a suprimir los abusos más graves y patentes, sino que dejó claro el esfuerzo por adaptar las soluciones pastorales a las nuevas condiciones económicas y socioculturales. La nueva mentalidad pedía nuevas instituciones susceptibles de llevar a cabo la renovación de la Iglesia, tanto en el ámbito de las diócesis como de las parroquias, de la vida religiosa y de la administración central.

Las guerras de Italia

Tras la elección imperial de Carlos de Gante, se volvió inevitable la lucha entre Francisco I y Carlos V, es decir, entre las Casas de Francia y de Austria. Comenzó casi enseguida y prosiguió incluso hasta después de la muerte de Francisco y la abdicación de Carlos, bajo los reinados de sus hijos, Felipe II y

Enrique II, hasta la firma del tratado de Cateau-Cambrésis, que se concluyó en 1559. El enfrentamiento conoció su momento de mayor intensidad entre 1520 y 1530. Varios eran los principales motivos de fricción entre ambas potencias. Difícilmente se pueden limitar las razones del conflicto al choque entre dos personalidades opuestas que persiguen metas comunes que, por lo tanto, se excluyen mutuamente, como tampoco es suficiente el argumento de la enemistad entre los Valois y los Habsburgo. Las características del conflicto y su duración más allá del reinado de ambos soberanos muestran que lo que estaba en juego era la oposición geopolítica de dos construcciones estatales de naturaleza distinta.

Enunciemos ahora las razones territoriales más evidentes. Por un lado, tenemos las reivindicaciones de Carlos V en relación con el ducado de Borgoña, anexionado en 1477 por Luis XI de Francia. El emperador aspiraba a juntar de nuevo los dominios de Carlos el Temerario, su bisabuelo, cuyo nombre le habían dado precisamente para mantener viva esa mitología familiar del gran ducado occidental entre Francia y Alemania. Ya su padre Felipe el Hermoso había ostentado el título de duque de Borgoña que, a su vez, Carlos retomaría, aunque tan solo designara una ficción. Consideraba que Borgoña era «su tierra», Dijon «su ciudad» y soñaba con ser enterrado en la espléndida cartuja de Champmol, donde reposaban sus antepasados. También eran objeto de disputas los territorios de Artois y de Flandes, como lo era igualmente Rosellón, cuya pérdida había sido mal aceptada por Francia. Lo mismo ocurría con Navarra, anexionada por Fernando el Católico, quien la había arrebatado a la Casa de Albret, muy vinculada a los Valois. Otro motivo de choque entre Francia y los Habsburgo concierne a las pretensiones de la casa real francesa sobre Nápoles y Milán, incompatibles con los intereses españoles, para quienes Italia era la pieza central de toda su geopolítica de comunicaciones. Los

reinos de Nápoles y de Sicilia habían pasado a ser dominación española como resultado de la tenaz política de Fernando el Católico, pero en el norte de la península, los franceses estaban bien implantados en el ducado de Milán, cuyos derechos hereditarios había reclamado Luis XII, puesto que era hijo de Carlos de Orleans, el cual era, a su vez, hijo de Valentina Visconti, hermana del último duque de esa casa. Lo que ocurrió es que en el catastrófico tratado de Blois (1504) el rey galo dio el Milanesado, Génova y Borgoña a su hija Claudia de Francia, quien quedaba prometida a Carlos de Austria, el futuro Carlos V, pero no se celebró por entonces el matrimonio, ya que ambos eran unos niños. Desgraciadamente, Luis XII no respetó su palabra y en 1506 reunió los Estados Generales, que anularon ese compromiso.

Pensamos que el principal motivo de la tensión francoespañola que se observa en aquel principio de los tiempos modernos no fue la subida al trono de España de un príncipe borgoñón, sino que venía de atrás, de una situación que el joven archiduque de Austria asumió porque decidió seguir la política de su abuelo Fernando. Esta situación la podemos caracterizar de la manera siguiente: la incompatibilidad entre el proyecto de Fernando el Católico relativo al Mediterráneo occidental, que había empezado siendo puramente defensivo para transformarse poco a poco en una estrategia claramente hegemónica, y la voluntad de los reyes de Francia, que resultaba de consideraciones feudales y dinásticas, de hacerse con el norte de Italia, es decir, el Milanesado. Al final de su vida, Fernando el Católico redactó un memorial para Carlos, que este recibió de manos del secretario Pedro de Quintana en febrero de 1516, ya muerto el rey. Se trata de una larga diatriba contra los franceses, a través de la cual Fernando justifica su política en términos que Carlos volverá a usar al pie de la letra. La idea central es que siempre actuó tomando en cuenta el bien común, pues su único

fin había sido la paz entre los cristianos y la guerra contra el infiel. Advierte a su nieto que no debe fiarse de los franceses, pues estos odian naturalmente a los españoles y en cuanto tengan ocasión intentarán rebajarlos porque piensan que los españoles habían impedido que se hicieran los dueños de Italia y aún podían seguir impidiéndolo.

La subida al trono de Francia en enero de 1515 del joven y ambicioso Francisco de Valois no dejaba presagiar nada bueno para España. En una carta de Fernando el Católico dirigida a su embajador en Roma, don Jerónimo de Vich, que, aunque no lleve fecha, se escribió con toda probabilidad a finales de enero o principios de febrero de 1515, el rey hace el siguiente retrato de Francisco I:

> aunque el difunto rey de Francia [Luis XII] tenía fin y determinación de hacer la empresa de Milán, pero era hombre viejo y apasionado y deseaba descanso y estaba ya cansado de gastar, este es mancebo y dispuesto y para sufrir todo trabajo y muy bien quisto de todos los de su reino y ambicioso y entra tan soberbio en el reinado que no solamente amenaza de querer hacer la empresa de Milán, pero otras mayores, pareciéndole que puede salir con todo lo que emprendiere y por esto le tengo por muy más peligroso que al otro[28].

Apenas escrita esta carta, Francisco I movía, en efecto, sus ejércitos, y desde Grenoble, aprovechando un sublevamiento dirigido contra Sforza en Milán, cruzó los Alpes y se lanzó a la conquista de la Lombardía. Enfrente tenía al duque de Milán, a Fernando el Católico y al papa León X, que se acababan de unir contra los franceses. Tras su espléndida victoria de Marignano el 14 de septiembre —espléndida, si se quiere, pero a costa de una espantosa carnicería—, caía bajo dominio francés el tan codiciado ducado de Milán, ya que Maximiliano Sforza capituló el 4 de octubre. Poco después también se adueñaba de Génova Francisco I. Este se entendió con el papa en Bolonia a mediados de octubre y, a cambio de una promesa de apoyo a los Médicis en Florencia, obtuvo la investidura del ducado de Milán, de los de Parma y Plasencia e incluso la promesa de obtener la del reino de Nápoles tras la muerte de Fernando el Católico, que se pensaba próxima, y no sin razón. Esta sobrevino, en efecto, a

finales de enero del año siguiente de 1516 y Carlos, aconsejado por Sauvage y Chièvres, optó, como su abuelo lo había preconizado también, por la prudencia y la entente con Francia. Con el tratado de Noyon (13 de agosto de 1516), en el que españoles y franceses se comprometían a mantener relaciones amistosas entre sí y con los demás Estados europeos, parecía empezar una nueva era de paz, pero no fue así. Es cierto que las bonitas disposiciones de la Paz de Noyon no eran sino una fachada. Ese tratado significaba el abandono por parte de España de la política hegemónica en Italia a cambio de una hipotética concordia con su poderosa vecina. Ciertos autores no han vacilado en considerarla como capitulación, incluso humillación, en la que prevalecieron los intereses de los borgoñones defensores de los Países Bajos —o sea, el punto de vista de los poderosos consejeros del joven rey. De hecho, el tratado fue mal acogido tanto en España como entre los tradicionales enemigos de Francia.

Francisco I firmó el 29 de noviembre de 1516 el Tratado de Friburgo con los trece cantones suizos llamado en Francia la *Paz Perpetua*. De ahora en adelante ningún cantón podrá permitir que soldados se alisten en regimientos enemigos de Francia; esta se compromete a garantizar y defender la integridad de la Confederación y podrá efectuar levas de tropas en Suiza. Estas disposiciones se mantendrán hasta 1798.

Noyon ponía fin a las primeras guerras de Italia empezadas por Carlos VIII de Francia en 1494 y, para ciertos autores, las únicas que se pueden legítimamente llamar así, puesto que las que siguieron no fueron sino el resultado del enfrentamiento entre Francisco I y Carlos V y pertenecen ya a otro ciclo bélico.

Cinco fueron, en todo caso, las guerras que el emperador mantuvo contra los franceses: cuatro, durante el reinado de Francisco I, y una, la última, declarada por su hijo Enrique II.

Después de Marignano, las hostilidades se entablaron muy pronto y fueron el hecho del rey de Francia. En mayo de 1521, estando el emperador en Worms, un ejército francés penetró en Navarra, en apariencia, bajo el mando de Enrique de Albret, que era el que había perdido la provincia en 1512, pero en realidad era un hombre de Francisco I, Lesparre, quien dirigía la maniobra. Al mismo tiempo, otras tropas intervenían en los Países Bajos conducidas por Roberto III de la Marck, operación financiada secretamente por el mismo Francisco I. Los imperiales, con Enrique de Nassau a su frente, rechazaron las tropas de La Marck y penetraron en Francia, llegando hasta Tournai, a la que sitiaron, pero poco después, frente a Mézières, los famosos caballeros Bayard y Anne de Montmorency detuvieron el avance imperial. Francisco I se presentó con su ejército en Valenciennes, frente al del Sacro Imperio mandado por el emperador en persona, pero la batalla no tuvo lugar y los imperiales pudieron retirarse sin pérdidas. En Navarra, los españoles opusieron una resistencia feroz, en la que hay que subrayar el papel de la tropa castellana comunera que acudió a defender el territorio no obstante su terrible derrota en Villalar. Lesparre fue capturado en la batalla de Noain, y su ejército —todos mercenarios— se dispersó. Aun así, los hombres de Claudio de Lorena y del señor de Bonnivet lograron poco después apoderarse de Fuenterrabía, donde se hicieron fuertes y se mantuvieron durante dos años.

La primera guerra (1522-1525)

El 28 de noviembre de 1521, Carlos V, Enrique VIII de Inglaterra y León X firmaron una alianza contra Francisco I. La primera guerra de Italia entre Carlos V y Francisco I empezó en abril de 1522 con la derrota francesa de Bicoca, que desembocó

en la toma de Génova (30 de mayo) por Próspero Colonna y Fernando de Ávalos. Francisco I, que había achacado el desastre a la mala coordinación entre sus servicios, decidió ir personalmente a Italia a ponerse a la cabeza de un nuevo ejército que estaba montando. Pero el momento no era muy favorable para el francés, al contrario de lo que pensaba. Los términos de su respuesta al papa negándose a participar en una acción contra el Turco, que acababa de conquistar la isla de Rodas, irritaron sobremanera a Adriano VI, quien se pasó a la alianza con el emperador, seguido por las principales ciudades italianas. Tras la muerte del dogo Antonio Grimani, aliado de Francia, su sucesor retiró del conflicto a la República de Venecia (tratado de Worms, 29 de julio de 1523). La coalición proimperial cuenta además con Inglaterra, Austria, Nápoles. Francisco I, soberbio, lanza al Parlamento de París: «Toda Europa está ligada contra mí, me enfrentaré con toda Europa. No temo al emperador, no tiene dinero; ni al rey de Inglaterra, pues mi frontera de Picardía está bien fortificada; ni a los flamencos, son pésimas tropas». Y agrega: «En cuanto a Italia, es asunto mío y lo atenderé personalmente. Iré a Milán, la tomaré y no dejaré a mis enemigos nada de lo que me han quitado»[29]. Decide ir a Lyon a esperar a los 12.000 soldados suizos prometidos en conformidad con las cláusulas del tratado de Friburgo ya evocado.

Por esas fechas, Charles de Montpensier, condestable de Borbón, el último gran representante del mundo feudal francés, abandonó a Francisco I, con quien tenía un litigio sobre la sucesión del ducado, como hemos visto en la primera parte, y se pasó al campo imperial tras recibir la promesa de Carlos de que lo casaría con una de sus hermanas, que traería una muy consistente dote. Esta defección representó un duro golpe para Francisco I. En octubre de 1523, un ejército francés de unos 18.000 hombres, a los que se habían agregado los 12.000 suizos, se presentó en Lombardía y avanzó hacia Milán, donde

Próspero Colonna estaba refugiado con menos de 10.000 soldados. El general francés Bonnivet no logra tomar la ciudad. Durante el frío invierno de 1523-1524, las tropas de Francisco I sufren y se van deshilachando. Los franceses hostigan a los imperiales con una serie de escaramuzas brillantes y atrevidas. Durante una de ellas perdió la vida el valeroso, el gran caballero Bayard, que se transformaría en una auténtica leyenda. Durante ese tiempo el emperador encuentra recursos suficientes para levar un ejército impresionante de 30.000 hombres. El tiempo pasa y ninguno de los dos bandos logra crear una situación que permita tomar ventaja, hasta el cerco de Pavía, donde todo se resolvió. Cuando los franceses se presentan frente a la ciudad de 10.000 habitantes, esta cuenta con una guarnición de 6.000 hombres, la mayoría —5.000— lansquenetes. De los 800 españoles presentes, la mitad eran infantes y 200, jinetes. La plaza estaba bajo el mando de don Antonio de Leyva. El 31 de octubre comenzó el bombardeo francés. El 7 de noviembre, tras abrir una brecha en la muralla, los franceses dieron el primer asalto, que fue rechazado con facilidad. Entre las numerosas bajas francesas tras el intento figuraba Claudio de Orleans, duque de Longueville. El 21 de noviembre lanzaron tres asaltos, el primero, con Francisco I a la cabeza. Fracasaron, y los franceses perdieron nada menos que 800 hombres. La ciudad resistía heroicamente, pero los franceses esperaban rendirla por el hambre. El ejército imperial estaba en Lodi, adonde acudían los refuerzos mandados por el emperador. El 10 de enero de 1525 llegó el condestable de Borbón con 6.000 lansquenetes. En total, la tropa sumaba unos 24.300 hombres, de los cuales 13.000 eran infantes alemanes, 6.000 españoles y 3.000 italianos. El 24, el ejército imperial se puso en marcha bajo el mando de Fernando de Ávalos, marqués de Pescara. Dentro de Pavía podían quedar unos 5.000 o 5.500 hombres. Enfrente, el ejército francés era comparable, con unos 30.000 combatientes,

pero disponían de 53 cañones, mientras que los imperiales solo tenían 17. La batalla decisiva tuvo lugar un mes más tarde, el 24 de febrero, cumpleaños del emperador, entre las tres y las nueve de la mañana. La derrota francesa fue total. Las bajas en las filas francesas fueron importantes: unos 8.000 muertos y 2.000 heridos. En el campo imperial se lamentaron tan solo 500 muertos. En el enfrentamiento dejó la vida un importante contingente de la nobleza francesa, en particular, el privado Bonnivet, el señor de La Palice, Luis de la Tremouille y Francisco de Lorena. El rey fue hecho prisionero, como bien es sabido. El primero que detuvo a Francisco I fue el vasco Juan de Urbieta, que ganó con la aventura muchos honores y fama.

La victoria imperial de Pavía fue decisiva en muchos aspectos. En primer lugar, representó el final de la reputación de los famosos mercenarios suizos, que ya en la batalla perdida de Bicoca habían mostrado importantes flaquezas organizativas y estratégicas. En su lugar, triunfaba ahora la bravura española. En segundo lugar, significó el incontestable dominio español sobre Italia. Los príncipes italianos se imaginaban ya al emperador haciéndose con la península entera. El almirante de Castilla, don Fadrique Enríquez, mandó a Carlos V el 14 de marzo una «carta de parabién» por la victoria, en la que prodigó al rey, como era su costumbre, sabios consejos como el siguiente, en el que le sugiere que explote su victoria y no escuche a aquellos que le aconsejan atenerse a este simple triunfo:

> se acuerde que no es tanto vencer como saber gozar de la victoria, y no se duerma V. M^{t} sobre ella, que la buena fortuna quiere que aquel que ella ayuda sea diligente […] que al que se ayuda no le contradice, antes le es muy favorable mas para saber gozar de ella conviene gran consejo. Este tome V. M^{t} de los que saben más de este oficio y créame que no es bueno al carpintero mandarle que haga plata ni al sastre que labre de cantería ni tampoco tenga V. M^{t} este hecho por acabado, que sería cosa muy peligrosa y acuérdesele que la envidia es en el mundo un vicio que mucho reina y que los que no eran enteros amigos temerán veros crecer tanto[30].

Para evitar recelos y defecciones, le aconseja que dé a sus aliados lo que querían y devuelva «a todos aquellos a quien Francia con su tiranía ha deshecho de sus estados, porque haya

muchos que quieran entrar en la ganancia». Por fin, le aconseja que destruya por completo la potencia francesa, lo que le dejará libre de llevar a cabo su misión de destructor de la herejía luterana, de martillo de infieles y reformador de la Iglesia:

> Acuérdese V. Mt-que tiene preso al mayor príncipe de una corona de la cristiandad que es una joya muy peligrosa de guardar […] y mirad […] el daño y destrucción y mengua que ha recibido Francia y que menores cosas no suelen perdonar los franceses y que si de esta vez no queda Francia tan quebrada que no pueda más rebollirse, que si vuelve ella trabajará de haber la enmienda. Y como V. Mt no es Dios que puede estar en todo cabo, tanto cuanto más tiene lo tendrá más peligroso por confinar este príncipe con la mayor parte de vuestros estados y señoríos, y aunque la piedad en los grandes príncipes es una virtud muy loada, cuando de ella puede suceder mal, no se llama piedad sino inadvertencia usar de ella. Francia estorbó a vuestros abuelos que no tomasen la conquista de la Casa Santa y ella hasta ahora ha hecho más bien a los infieles que no ellos mismos y V. Mt sabe que escribió al Turco cuando entró a lo de Hungría y pues este poder de este príncipe se emplea en tanta ofensa de Dios, sea el fin de V. Mt deshacerle para que se allane el camino por do paséis a los infieles y para contradecir a Lutero y reformar la Iglesia de Dios pues a vuestra dignidad compete, que teniendo este santo propósito yo certifico a V. Mt-que Él os enderece a saber gozar de la victoria y os alumbre y si otras vanidades os dijeren, no cure V. Mt de ellas, que serán obras del enemigo[31].

Francisco I fue trasladado a Madrid, adonde llegó el 11 de agosto, y fue hospedado en la Casa y Torre de los Lujanes. El 16 hacía una declaración secreta ante sus embajadores, de la que hizo dejar constancia, según la cual jamás cedería Borgoña, y en caso de que lo hiciese, se trataría de una decisión nula. En julio habían llegado a Toledo los plenipotenciarios franceses, entre los que figuraban el presidente del Parlamento de París y Gabriel de Grammont, obispo de Tarbes. Para el emperador negociaron Mercurino Gattinara, Adrien de Croy, Charles de Lannoy, el conde de Nassau, Hugo de Moncada y el secretario Lallemand. Empezó entonces un largo período de negociaciones muy difíciles que duró más de diez meses, hasta que se firmó el tratado de Madrid (14 de febrero de 1526). Los ingleses enviaron a España a dos negociadores que propusieron que se conquistara Francia y se desmembrara para ser repartida entre Enrique VIII, el emperador y el condestable de Borbón. Pero Carlos V no quiso seguir el consejo de los que le instaban a sacar el mayor provecho de su posición dominante invadiendo Francia privada de mando y sometiendo a los príncipes italianos. Al contrario, dando muestras de una encomiable

magnanimidad, que, de hecho, sería tan alabada después, decidió renunciar a vengarse de su rival y situándose por encima de sus intereses personales, atender tan solo al bien común y la paz de la cristiandad. Así, Francisco I salió libre sin hacer más que promesas que estaba bien decidido a no cumplir: devolverle a Carlos V Borgoña y el Charolais, renunciar a cualquier pretensión sobre Nápoles, Génova y el Milanesado, Asti, Flandes y Artois; colaborar en la cruzada contra los turcos y los herejes; prometía además casarse con la hermana de Carlos V. Como garantía, permanecerían en España en calidad de rehenes dos hijos de Francisco I.

Los italianos pensaban y temían por encima de todo, persuadidos como estaban de que prevalecería el punto de vista de los flamencos favorable a Francia —defendido por Lannoy, ahora virrey de Nápoles en sustitución de Cardona—, que Carlos V, tras la derrota de su principal enemigo, se apoderaría de la totalidad de la península italiana. Por eso, la solución al conflicto por la que optó el emperador causó la admiración del mundo y contribuyó grandemente a acreditar la imagen de un César conciliador que la cancillería imperial se encargaba de difundir. Por lo menos, así es como se presentó cuando en realidad los propios imperiales adversarios de la estrategia flamenca quedaron defraudados y enfurecidos, como Gattinara, que se negó a firmar el documento. Maquiavelo consideró que el emperador cometía un error —«todas las razones que puedan alegarse no salvan al Emperador de haber sido torpe […] sería loco el Emperador de volver a poner en Italia a quien hubiera sacado de ella para que después lo corra a él»[32]. No fue el único de esta opinión, lo que explica los esfuerzos por embellecer la decisión imperial por parte de sus defensores. En realidad, si se excluye la hipótesis según la cual Carlos se dejó manipular por los defensores de la «vía flamenca» por debilidad, por torpeza o por falta de inteligencia política, nadie ha logrado explicar de

manera convincente su actitud en este momento tan importante, ni los que avanzan la tesis borgoñona ni los que militan por el apego sentimental —o sea, irracional— hacia Francia ni los que hacen valer la posible fuerte convicción religiosa y caballeresca del César.

El segundo enfrentamiento con Francisco I (1526-1529)

Nada más verse libre, el rey de Francia comenzó a preparar su revancha. Lo primero que hizo fue negarse a cumplir la cláusula de cesión de Borgoña, a pesar de las instancias de los embajadores imperiales, pretextando que se le había arrancado por la fuerza, además de que la devolución no se podía hacer sin reunir los Estados Generales del reino, lo que requería bastante tiempo. En realidad, jamás fueron convocados. Aprovechando el recelo de los italianos para con Carlos V, a quien consideraban secretamente partidario de la sumisión de toda la península, en mayo de 1526, Francisco I formó con el papa Clemente VII y las ciudades de Venecia, Florencia y Milán la Liga de Cognac, que también se llamó la Liga Clementina, cuyo objetivo era expulsar a los españoles de Italia. Enrique VIII de Inglaterra, fiel a su política de equilibrio consistente en ayudar al más débil contra el más fuerte, aportó su apoyo a la Liga. También lo hizo Solimán el Magnífico, quien aprovechó la ocasión para penetrar en Hungría. Francisco I, en realidad, no estaba tan interesado en expulsar a los españoles de Italia como en conseguir la liberación de los infantes de Francia, que permanecían prisioneros en España, lo que pensaba obtener amenazando a Carlos V en Italia utilizando las fuerzas de la península sin tener él que emplear sus propias tropas.

Como hemos visto más arriba, a principios de mayo el ejército imperial saqueaba Roma y el papa quedaba prisionero

en el Castello de Sant'Angelo. Clemente VII esperaba una pronta reacción de Francisco I que no se produjo, lo que le obligó a firmar las capitulaciones ya evocadas. Por fin, en otoño de 1527, el general francés Lautrec se disponía a marchar sobre Nápoles. La intensa actividad diplomática que generó la situación desembocó en un callejón sin salida. Francia pedía que Carlos V renunciara a Borgoña a cambio de la entrega de una importante suma y que devolviera el ducado de Milán a Francesco Sforza, entonces renunciaría a sus pretensiones sobre Italia. No fue aceptado. El 22 de enero de 1528, los reyes de Francia y de Inglaterra declararon la guerra al emperador, quien reaccionó con gran firmeza acusando al inglés de querer deshacerse de su esposa legítima —Catalina de Aragón, su tía— y al francés, de no cumplir con su palabra. La firmeza de Carlos viene probablemente del retorno de Gattinara a su servicio tras la muerte de Lannoy en septiembre de 1527, lo que suponía un debilitamiento notable de la vía flamenca —ya bastante maltrecha después del fracaso del tratado de Madrid. Gattinara, en efecto, se había retirado a principios de 1527 para marcar su desacuerdo con la política carolina. Ahora, su vuelta a los negocios iba a imprimir una nueva orientación a esta política.

En este contexto se sitúa el caballesco y anacrónico —aunque todavía corriente en la época— episodio del desafío. Carlos había desafiado a Francisco I, quien no había contestado. Ahora, tras conocer los términos excesivos con los que el emperador había calificado la actitud del rey cristianísimo delante de su embajador, decidió mandarle él su propio cartel de desafío en junio de 1528. Carlos respondió largamente con otro cartel que reproduce Alfonso de Valdés —y que probablemente redactó él mismo— en el *Diálogo de Mercurio y Carón* que ya hemos evocado más arriba. Tanto este texto como el conjunto del episodio, muy glosado por los distintos autores, divertidos unos, admirados otros, no nos parece merecer largos comentarios,

sobre todo si se piensa que, como era de esperar, acabaría en agua de borrajas.

A finales de abril de 1528, Lautrec bloqueaba totalmente Nápoles por tierra y por mar gracias a la ayuda de la armada genovesa de Filippino Doria. La imperial fue derrotada en la batalla de Salerno en la que murió Hugo de Moncada —otro partidario de la vía flamenca desaparecía— dejando Nápoles a merced de los franceses. Todo fue distinto tras el espectacular cambio de bando operado por Doria, quien retiró sus navíos a instancia de su tío Andrea. Gracias al acuerdo firmado en Madrid el 10 de agosto de 1528 entre este y el emperador, Génova entraba de forma duradera en la órbita habsburguesa. Carlos V garantizaba la independencia de la república ligura, la cual recuperaba el puerto de Savona y obtenía un gran número de exenciones y privilegios.

El 28 de agosto de 1528 Lautrec se vio obligado a retirar sus tropas de Nápoles, el 9 de septiembre Doria restauraba la república de Génova y el 21 reintegraban Savona. Ninguno de ambos bandos lograba obtener la victoria. Entonces Margarita de Austria, tía de Carlos V y gobernadora de los Países Bajos, tuvo la idea de proponer la mediación de Luisa de Saboya, madre de Francisco I. La intervención de ambas permitió desembocar en el tratado de Cambrai (29 de junio de 1529), llamado por esta razón la Paz de las Damas. En virtud de este acuerdo, el emperador renunciaba a sus pretensiones sobre Borgoña, y Francisco I, a las suyas sobre Italia. También recuperaba a sus dos hijos, lo que lo liberaba totalmente de cualquier presión por parte de Carlos V.

El tratado de Cambrai fue un éxito para el emperador y, como se ha escrito a veces, supone el final de hecho de las guerras de Italia o, en todo caso, marca un momento de calma e incluso una caída de las tensiones, síntoma de que el conflicto

entre Carlos V y Francisco I se estaba desplazando hacia el norte porque allí era donde fatalmente tenía que jugarse la partida con los protestantes como también, en el frente del este, la cuestión del avance otomano. Por ahora, el sosiego italiano permitía a Carlos volver la mirada hacia otros asuntos que quedaban en suspenso. En Castilla, voces clamaban que el rey debía abandonar las cuestiones italianas para preocuparse por la seguridad de los reinos amenazados por el corso berberisco. El soberano oyó el clamor, pero, evidentemente, este tema no era el único ni el más urgente para él, aunque acabaría enfrentándose con el problema.

La tercera guerra (1536-1538)

El tratado de Cambrai abrió un espacio de siete años de paz que Carlos aprovechó para realizar su sueño de ser coronado por el papa, lo que se hizo, como hemos visto, en febrero de 1530 en Bolonia. También hemos señalado más arriba que fue en esa capital donde restableció a Francisco Sforza en sus derechos como duque de Milán, con la promesa de este de transferir la titularidad a Carlos V si fallecía sin herederos. Después de la estancia en Bolonia, el emperador marchó a Alemania y, por fin, en 1535, capitaneó la victoriosa expedición de Túnez, donde se cubrió de gloria, como vamos a ver. Fue el año siguiente, en abril, mientras estaba en Roma, cuando se enteró de que Francisco I había ocupado el ducado de Saboya y destituido a su titular, que no era sino Carlos III, casado con Beatriz de Portugal, hermana de la emperatriz Isabel. El pretexto alegado por el soberano francés fue la sucesión del ducado de Milán, que al morir Sforza en 1535 había recaído en el emperador según lo pactado, lo que Francisco I rechazaba. Carlos declaró la guerra a Francia y sus tropas invadieron Provenza mientras las del duque

de Nassau penetraban en Picardía. A pesar del revés sufrido por los españoles en Provenza —en el que perdió la vida Garcilaso de la Vega—, la guerra no parecía deber decidirse en favor de uno u otro campo. Frente a lo incierto de la situación, otras dos damas, esta vez la propia mujer de Francisco I, Leonor, hermana de Carlos V, y María, reina de Hungría y casada con Fernando de Austria, el hermano de Carlos. Así se consiguió la tregua de Niza (18 de junio de 1538), firmada para diez años y de la que fue garante el papa Paulo III, mediación de la que el soberano pontífice se sentía orgulloso y que figura en buena posición entre los frescos de la Sala del Concilio del impresionante palacio Farnesio de Caprarola. Esta tregua no solucionaba nada y lo dejaba todo por atar. Incluso podía reprocharse el emperador no haber logrado impedir que Francisco I invadiera los territorios del duque de Saboya, uno de sus principales aliados. Lo único positivo fue que la suspensión de las hostilidades dejó libre al emperador para emprender «la gran obra», según sus propias palabras, es decir, la lucha contra el Turco.

Después de firmada la tregua de Niza ocurrió el momento de mayor —aunque siempre muy relativo— acercamiento entre ambos soberanos o, por lo menos, cuando sus relaciones obedecieron a la mayor cortesía. Francisco I invitó a Carlos V a un encuentro sobre el suelo francés que tuvo lugar en Aigues-Mortes entre el 14 y el 16 de julio del mismo año. Durante el siguiente, cuando el emperador decidió ir en persona a pacificar su ciudad de Gante en rebelión contra su autoridad a causa de un impuesto exigido para contribuir en la guerra contra Francisco I, este le invitó a cruzar el territorio francés. Entonces fue cuando tuvo lugar la fastuosa recepción en el castillo de Chambord, todavía en construcción, seguida por la de Fontainebleau, donde pasó las fiestas de Navidad en compañía del rey de Francia, y, por fin, la de París, el 1 de enero de 1540,

con un despliegue de lujo nunca visto.

El emperador hizo su entrada solemne en Gante el 14 de febrero de 1540. Venía con una importante escolta a caballo y cinco mil lansquenetes que inmediatamente ocuparon todos los lugares estratégicos de la ciudad. La pacificación fue muy dura para los habitantes de la ciudad natal de Carlos. El 3 de mayo, obligó a los jurados, a los burgueses y a los representantes de los gremios a aparecer en su presencia y a pedirle perdón con una cuerda al cuello. Varias decenas de insurrectos fueron ejecutados y merced a la Concesión Carolina *(Karolingische Concessie)* suprimió los privilegios de la ciudad, a la que también impuso una enorme multa. Como comenta Brandi, entonces tuvo lugar el final de la Gante medieval.

Cuarta contienda (1542-1544)

Pero las hostilidades no tardarían en reanudarse. La causa, una vez más, fue la posesión del Milanesado. Francisco I exigió que se le entregara el ducado y rechazó todas las alianzas que le ofreció Carlos V. Su respuesta a la obstinación del francés fue atribuirle dicho ducado a su hijo y heredero Felipe (11 de octubre de 1540). Francisco I se lanzó entonces a la batalla diplomática, y el 17 de junio de 1541, casó a su sobrina Juana de Albret con Guillermo de La Mark, duque de Clèves, poderoso señor protestante enemigo del emperador. A pesar de que Juana tan solo tenía trece años, se resistió cuanto pudo y no cedió sino delante mismo del altar. El matrimonio, que no se consumó, fue anulado en 1545, después de que Clèves se sometiera al emperador. A finales de aquel mismo mes de junio de 1541 ocurría, en una apartada ribera del Po cerca de Pavía, el asesinato de Antonio Rincón, el agente del rey de Francia que ya conocemos, y de César Fregoso, un militar que velaba por su

seguridad, y que iban de Francia a Constantinopla pasando por Venecia y el Milanesado. La muerte de Rincón y de su compañero fue inmediatamente atribuida a los soldados españoles, que habrían actuado por orden del gobernador de Milán, el marqués del Vasto. Los franceses acusaron públicamente a los imperiales, buscando en la oscura tragedia un pretexto para reanudar las hostilidades.

Carlos V sabía que una alianza entre Francisco I y Solimán era inminente, por eso quería debilitar el poder otomano y para evitar que los corsarios de Argel intervinieran en la próxima guerra decidió lanzar contra esa ciudad una expedición militar que debía acabar con el peligro berberisco en el Mediterráneo occidental. Tal expedición tuvo lugar en octubre de 1541, como veremos más abajo, y fue un fracaso enorme, estrepitoso y fatal para la reputación de invencibilidad del emperador. Mientras tanto, Francisco I estrechaba sus relaciones con los protestantes, ultimaba su alianza con el Turco y lograba atraer al duque de Clèves y no solo a él, sino que también pactó con los reyes de Suecia y de Dinamarca. Tan solo quedaba Enrique VIII de Inglaterra, el cual, fiel a su estrategia, se puso del lado del emperador. Las hostilidades se declararon en julio de 1542 y se terminaron el 18 de septiembre de 1544 con el tratado de Crépy. El ejército francés abrió tres frentes simultáneos, en Flandes, en el ducado de Milán y en Cataluña. El momento en Flandes no era muy favorable entonces para Carlos V. Su autoridad estaba siendo seriamente criticada a causa de los progresos de la Reforma, a los que se agregaba el descontento por los tributos exigidos por el emperador. Viendo que peligraba la situación en el norte, decidió abandonar España para tomar la dirección de las operaciones. Dejando a Felipe —de dieciséis años— a la cabeza del Consejo de Regencia, el 30 de abril de 1543 embarcó en Barcelona rumbo a Génova. Pero nada más hacerse a la mar, vientos contrarios le obligaron a

bajar a tierra en Palamós. Es en aquella circunstancia cuando Carlos redactó las famosas instrucciones para su hijo, tan comentadas, y cuyo texto original autógrafo recientemente descubierto acaba de ser publicado.

Cuando en noviembre de 1539 Carlos salió de España para restablecer la situación en los Países Bajos, dejó unas instrucciones para su hijo, al que había nombrado regente cuando tan solo tenía doce años de edad con el asesoramiento del cardenal Tavera y de Cobos. En este primer texto, en el que Felipe era designado en tercera persona como «el Príncipe» y que estaba destinado a ser leído por los principales colaboradores del rey, este revelaba aspectos muy reservados de su política exterior que vuelven a aparecer en las instrucciones de Palamós, en particular la toma de conciencia de que habría que abandonar Milán o los Países Bajos, la necesidad de mantener buenas relaciones con Viena y la otra rama de la familia, de obtener que el ducado de Saboya vuelva a su legítimo titular y de defender la fe católica. Ahora, en 1543, el emperador se dirige exclusivamente a su hijo en dos escritos, uno del 4 de mayo y el otro del 6, estrictamente reservado a su hijo: «os envío esta [carta] secreta que será para vos solo y así la tendréis secreta y debajo de vuestra llave sin que vuestra mujer ni otra persona viva la lea»[33].

De la primera de ambas instrucciones tan solo entresacaremos dos cuestiones. La primera concierne al Santo Oficio. Tras recomendarle a su hijo el servicio de Dios por encima de todas las cosas, añade el emperador: «Nunca permitáis que herejías entren en vuestros reinos. Favoreced la Santa Inquisición y tened cuidado de mandar a los oficiales de ella que usan bien y rectamente de sus oficios y administran buena justicia. Y en fin, por cosa del mundo no hagáis cosa, ni por cosa que os pueda acontecer, que sea en su ofensa»[34]. La segunda y más curiosa es la insistencia que pone Carlos V en

mantener la sexualidad del príncipe heredero, que pronto se va a casar con su prima María Manuela de Portugal, dentro de límites estrictos porque así, piensa, se mantendrá en buena salud. El príncipe le había asegurado que era todavía virgen y le prometió que seguiría siéndolo hasta el matrimonio, lo que su padre no puso en duda: «tengo por muy cierto que me habéis dicho la verdad de lo pasado y que me habéis cumplido la palabra hasta el tiempo que os casaréis». En la edad que tiene Felipe, el abuso de sexo, piensa su padre, «es dañoso así para el crecer del cuerpo como para darle fuerzas; y muchas veces pondrá tanta flaqueza que estorba a hacer hijos y quita la vida como lo hizo al príncipe don Juan, por donde vine a heredar estos reinos» —vemos que Carlos da crédito a la leyenda muy difundida según la cual el heredero de los Reyes Católicos había muerto de tanto usar el matrimonio, como decían entonces, con su joven esposa Margarita de Austria, que lo tenía desquiciado con sus desaforados apetitos, exceso cuyos peligros había comentado Pedro Mártir de Anglería en una carta muy conocida dirigida al cardenal de Santa Cruz Bernardino de Carvajal. El emperador no quiere que pase lo mismo con su hijo y, con el fin de mantener a distancia a la tal vez volcánica esposa, le ruega encarecidamente que «luego que habréis consumido el matrimonio, con cualquier achaque os apartáis y que no tornáis tan presto ni tan a menudo a verla; y cuando tornaréis, sea por poco tiempo». Para asegurarse del cumplimiento de tan estricta regla, el rey pone de vigilantes a don Juan de Zúñiga para Felipe y a don Francisco de Borja y esposa para la infanta de Portugal, su futura esposa[35].

La instrucción secreta escrita dos días después está dedicada a la alta política y constituye un documento extraordinario tanto por lo que de la psicología del emperador nos revela como por lo pertinente de los comentarios que escribe sobre sus principales colaboradores y sobre el arte de gobernar.

Contrariado por un contexto poco favorable para sus planes, preocupado por la falta de recursos, César piensa un instante que todo se está yendo al traste y su profunda aflicción da a ese escrito íntimo un sabor muy particular, casi crepuscular: el viaje que ha emprendido, piensa, es «el más peligroso para mi honra y reputación, para mi vida, y para mi hacienda que puede ser»[36]. El pesimismo y falta de confianza del soberano se expresan aquí sin máscara. Los hombres de poder que rodean a los reyes, piensa, casi siempre actúan en beneficio propio e intentan captar la voluntad de los gobernantes, sobre todo si estos son jóvenes y confiados, con el fin de lograr sus intentos. El duque de Alba es uno de ellos, tal vez el más peligroso, por eso el rey lo ha apartado del pequeño grupo de hombres de confianza que ha dejado con el príncipe, lo que ha disgustado al gran señor sobremanera. Carlos pone en guardia a su hijo con estas notables palabras:

> El duque de Alva quisiera entrar con ellos [los consejeros privados del joven príncipe], y creo que no fuera de bando sino del que le conviniera. Y por ser cosa de gobierno del reino donde no es bien que entren grandes no lo quise admitir, de que no quedó poco agraviado. Yo he conocido en él, después que le he allegado a mí, que él pretende grandes cosas y crecer todo lo que él pudiere, aunque entró santiguándose muy humilde y recogido. Mirad, hijo, qué hará cabe vos que sois más mozo. De ponerle a él ni a otros grandes muy adentro en la gobernación os habéis de guardar porque por todas vías que él y ellos pudieren os ganarán la voluntad, que después os costará caro; y aunque sea por vía de mujeres creo que no lo dejará de tentar de lo cual os ruego guardaros mucho. En lo demás, que le empleo en lo del Estado y de la guerra, servíos de él y honradle y favorecedle, que pienso que es el mejor que ahora tenemos en estos reinos[37].

A propósito de Cobos, el secretario por cuyas manos pasaban todos los negocios de la monarquía, el emperador emplea el lenguaje característico del señor que juzga al servidor, a la vez receloso, consciente de su valor y sensible a su lealtad. Se notará, en el pasaje en el que Carlos V evoca las estratagemas de las que se podría valer para manipular al príncipe, que vuelve a mencionar a las mujeres, lo que no puede sino remitir a un uso bien establecido en aquellos tipos de ambientes, a no ser que se trate de una fantasía particular del rey, de edad ya madura, obsesionado por las tentaciones y los pecados de la carne por los que tantas veces se dejó llevar —todavía en 1547 conocería a

Bárbara de Blomberg, con quien tendría a don Juan de Austria, al cual reconocería. He aquí las líneas que Carlos V dedica a su secretario:

> A Cobos tengo por fiel. Hasta ahora ha tenido poca pasión; ahora paréceme que no le falta. No es tan gran trabajador como solía. La edad y dolencia lo cansan. Bien creo que la mujer le fatiga, y es harta causa de meter en las pasiones y aun no deja de darle mala fama cuanto al tomar; aunque creo que no toma él, basta que unos presentes pequeños que hacen a su mujer le infamen. Yo le he avisado de ello; creo que se remediará. Él tiene experiencia de todos mis negocios y es muy informado de ellos. Bien sé que no hallaréis persona que de lo que a ellos toca os podáis mejor servir que de él [...]. Bien creo que trabajará de granjearos, como todos lo harán, y como ha sido amigo de mujeres, si viese voluntad en vos de andar con ellas, por ventura antes ayudaría que estorbaría; guardaos de ello pues no os conviene. Yo le he hecho muchas mercedes y todavía querría algunas más. Échalo a la honra, como los otros y dice que se las dejo de hacer porque murmuran de él[38].

Siguiendo la opinión de Brandi, muchos historiadores han afirmado que aquel año 1543 fue el de la «gran estrategia» del emperador. Por su parte, Alfred Kohler pone en duda la existencia de tal estrategia, pues piensa que no «[es] bueno sobrestimar la coherencia de la política imperial en los años que van de 1543 a 1547», aunque reconoce que entre la salida de Carlos de España y su victoria en Mühlberg en 1547 numerosas decisiones importantes se suceden, las cuales parecen mostrar que «es muy posible que por primera vez Carlos viera con toda claridad que el juicio sobre el éxito o el fracaso de su monarchia universalis en Centroeuropa estaba a punto de fallarse»[39]. Italia queda relegada a un segundo plano y son los Países Bajos y el duque de Clèves los que ocupan los pensamientos del rey. Decide atacar a Clèves que representa el principal apoyo de los franceses, adoptar una actitud firme y definitiva frente a los protestantes y, para terminar, convocar un concilio general para llegar a una solución en el terrible problema de la división de la Iglesia. Esta fase incisiva se acompaña además de grandes victorias.

Carlos actuó con rapidez. En el momento de salir de España, reanudó la alianza con Inglaterra y le encargó al secretario de Estado que buscara fondos en Castilla para la nueva guerra. Tras una campaña fulgurante, se apoderó del condado de Gueldre y sometió al duque de Clèves (agosto de 1543). Acto seguido,

juntó todas sus fuerzas en Metz y, mientras unas cuantas divisiones inglesas avanzaban a través de Normandía, él invadió la Champagne hasta llegar a poca distancia de París. Como deseaba poder dedicarse rápidamente a solucionar el problema alemán, se apresuró a firmar la Paz de Crépy el 19 de septiembre de 1544. Este acuerdo estipulaba que Francisco I abandonaba Saboya, renunciaba a cualquier pretensión sobre el reino de Nápoles, al dominio sobre Artois y sobre Flandes. Por su Parte, Carlos V daba a escoger al rey de Francia entre dos posibles matrimonios para su hermano el duque de Orleans: podía casarse con María, la hija del emperador, y los esposos recibirían los Países Bajos tras la muerte de este, o bien tomar por esposa a la sobrina de Carlos, Ana de Hungría, y tendrían el Milanesado al año vencido. Dos bandos se formaron en España. El partidario de seguir una política italiana y, por consiguiente, de abandonar Flandes era el duque de Alba, quien seguía así la que había sido la postura de Gattinara. Su argumentación estribaba en consideraciones estratégicas de gran peso: el Milanesado era el centro de las comunicaciones del imperio y el territorio estratégico para la defensa de Nápoles y Sicilia, las otras posesiones italianas, así como para proteger a Génova, aliado fundamental. Sin el Milanesado no habría conexión entre los distintos Estados de Carlos V. Frente a Alba, el bando proflamenco, encabezado por el cardenal de Toledo, argüía que Flandes era un estado hereditario de los Habsburgo cuya importancia económica era considerable, y no solo económica, sino estratégica también, puesto que representaba el mejor baluarte para contener a Francia e impedir que acrecentara su influencia en Alemania. Esta segunda opción representaba el punto de vista tradicional castellano, el de Isabel la Católica y Cisneros, extraños al empeño italiano aragonés de Fernando el Católico. Sería también la línea seguida por Felipe II, que tantos quebraderos de cabeza le reservaría.

De cualquier modo, está claro que ninguna de ambas era plausible. No obstante, Carlos optó por la segunda, como lo comunicó al rey de Francia el 22 de marzo de 1545. Tal decisión siempre se puede explicar por motivos sentimentales, de fidelidad al mantenimiento de la integridad patrimonial de la Casa. Pero también hubo otros, financieros y estratégicos. Si el emperador decidió quedarse con Flandes fue, probablemente, porque de esa manera quedaría definitivamente solucionado el problema del ducado de Milán, porque desde Flandes era desde donde mejor se podía hostigar al Valois. Pero también cabe la posibilidad, y así lo piensan varios biógrafos, de que se tratara tan solo de una treta tendente a tranquilizar a Francisco I y así ganar tiempo para poder ir a ocuparse de Alemania. Nunca lo sabremos, pues el duque de Orleans murió demasiado pronto como para que se cumpliera el arreglo.

Quinta y última conflagración (1552-1559)

El propio rey de Francia falleció el 31 de marzo de 1547. Su muerte ponía un punto final a una larga enemistad personal entre ambos soberanos, pero no resolvía el contencioso entre Francia y el emperador. El 15 de enero de 1552, el hijo y heredero de Francisco I, Enrique II, firmó la alianza de Chambord con los príncipes protestantes de la Liga de Königsberg, formada tras la derrota de la de Esmalcalda en Mühlberg, a la que se sumó Mauricio de Sajonia, de quien trataremos más abajo. Enrique II se comprometía, a cambio de recibir los tres obispados de Metz, Toul y Verdun, a pagar a la Liga de Königsberg 80.000 coronas mensuales durante los tres primeros meses y 70.000 los meses siguientes.

Por correo con fecha 3 de marzo de 1552, Enrique II escribía a los electores y demás señores del Imperio dando los motivos

que le habían impulsado a declarar la guerra al emperador y formar una liga ofensiva y defensiva contra él cuyas cláusulas figuran en el documento. La carta se tradujo al castellano y se envió a España. Entre otras razones, leemos esta que sintetiza uno de los puntos de fricción más serios entre los alemanes y Carlos V:

> nos han sido dadas muchas quejas privadamente por muchos electores y príncipes y otros señalados hombres de la nación germánica los cuales se quejan de ser miserablemente oprimidos de insufrible tiranía y que son traídos y puestos en perdición y servidumbre con color de concordar la fe y traer los rebeldes a la debida obediencia y resistir al poder del turco. Y con esto todos los príncipes y Estados del Sacro Imperio están tan divisos y desbaratados y con cautelosos tratos y de tal manera gastados y desnudos de su dinero y poder que al fin no se puede seguir otra cosa más cierta que edificarse una monarquía al emperador y Casa de Austria, todo con perpetua pérdida de la libertad de la nación germánica y destrucción de otra mucha gente[40].

Los enfrentamientos empezaron en marzo de 1552, cuando el francés invadió el ducado de Lorena y se apoderó de los tres obispados. Ninguno de ambos campos logró crear una situación decisiva en su favor y así, faltos de recursos, se vieron obligados a firmar la tregua de Vaucelles (5 de febrero de 1556). Esta guerra siguió después de la abdicación de Carlos V, y fue su hijo Felipe II quien la terminó, tras su victoria de San Quintín, con el tratado de Cateau-Cambrésis firmado el 3 de abril de 1559. Este acuerdo, que ponía término a las llamadas guerras de Italia, confirmaba definitivamente la hegemonía española sobre esta rica península y el fin de las pretensiones francesas. Enrique II conservaba lo que había conquistado y, particularmente, los tres obispados, pero cedía Saboya y las principales plazas de Piamonte, así como el condado de Charolais, además de Bugey y Bresse, que retornaban al duque de Saboya. Además, Felipe II se casaba con Isabel de Valois, hija de Enrique II y de Catalina de Médicis. Ahora se iba a reanudar el Concilio de Trento, que pronto daría por concluidos sus trabajos. Una página de la historia política, cultural y religiosa de Europa quedaba definitivamente pasada. El emperador ya no era de este mundo.

Durante la primera mitad del siglo XVI, dos grandes formaciones de imponentes dimensiones, el imperio de Carlos V y el de Solimán el Magnífico o el Legislador (sultán entre 1520 y 1566) se desafían y se enfrentan porque no podía ocurrir de otra manera, según explica Fernand Braudel, porque el propio gigantismo de ambas potencias las condenaba a chocar una con otra. El enfrentamiento entre Carlos V y Solimán fue religioso, es una evidencia, pero también, y más todavía, político. Lo que estaba en juego en aquella lucha era la hegemonía en Europa central y oriental y en el Mediterráneo. Al iniciar su movimiento de expansión hacia el oeste, la Sublime Puerta topó enseguida con la potencia habsburguesa que desde Viena controlaba los márgenes orientales del imperio. Durante las diez campañas militares que llevó a cabo en Europa, Solimán infligió a los imperiales derrotas muy dolorosas e hizo temblar a la cristiandad entera. Al hacer de la destrucción de la potencia otomana, imagen de la barbarie y de la infidelidad, la punta de lanza de una política de cruzada destinada a dar nuevo vigor a antiguos ideales heroicos y piadosos, Carlos V pretendía desempeñar el papel de unificador de la cristiandad. Su fracaso en esa empresa significó el fin de aquel mundo antiguo.

Solimán emprendió la guerra contra Hungría en 1521 y se apoderó de Belgrado. Pasó después al Mediterráneo, donde lanzó el cerco de Rodas, capital de la orden de San Juan de Jerusalén desde 1309. La plaza resistió heroicamente durante cinco meses pero al final tuvo que capitular (20 de diciembre de 1522). Los caballeros pudieron abandonar la isla y afincarse en la de Malta que Carlos V les cedió en 1530. En 1526, el sultán volvió a lanzar una gran ofensiva contra Hungría. Salió de Constantinopla el 23 de abril. El 29 de agosto tuvo lugar en Mohács el encuentro con el ejército húngaro, al que destrozó

completamente. El rey de Hungría, Luis II, perdió la vida durante la batalla. El 11 de septiembre, Solimán el Magnífico hacía su entrada solemne en Buda. Escogió para suceder a Luis II al voivoda de Transilvania, Juan Zápolya, que era el primer magnate del reino, reino que a partir de entonces debió pagar un tributo a la Puerta. Pero Fernando de Habsburgo, el hermano de Carlos V, reclamó sus derechos sobre el trono de Hungría en cuanto esposo de Ana Jagellón de Hungría y Bohemia, hermana del fallecido Luis II —por otra parte, la viuda de Luis II no era sino María de Hungría, hermana de Carlos V y de Fernando. Los nobles hostiles a Zápolya reunieron la Dieta en Presburgo y allí declararon rey al archiduque Fernando. Este reunió inmediatamente un ejército y salió al encuentro de Zápolya, a quien derrotó sin la menor dificultad. El vencido entonces pidió ayuda a Solimán, el cual, recién liberado de los problemas de Anatolia, se puso en marcha el 10 de mayo de 1529. El 8 de septiembre volvió a tomar Buda y restableció a Zápolya como rey de la porción de territorio que estaba bajo control otomano. A la cabeza de un ejército de unos 120.000 hombres, Solimán continuó su progresión y el 27 de septiembre empezó el sitio de Viena. En la capital austríaca había unos 20.000 soldados que resistieron hasta la llegada del mal tiempo, que obligó a Solimán a levantar el campamento el 16 de octubre. Que Solimán no lograra conquistar Viena a pesar de su superioridad numérica y logística marca sin duda para el Legislador el límite occidental de sus posibilidades de expansión. También hay que señalar que Carlos V nunca puso medios considerables a disposición de su hermano para la defensa del frente oriental. Los españoles, que siempre solían ceder ante las demandas de tesorería del emperador, tratándose del este se mostraron más que reticentes. Los que debieron tomar a cargo las ayudas en hombres y dinero —preferentemente en los primeros— fueron los territorios del Imperio. Carlos, ante la

necesidad de delegar parte de su poder, ya en 1522 había nombrado a su hermano archiduque de Austria y le había transferido sus posesiones orientales. Al ser nombrado Fernando rey de Bohemia y Hungría, la influencia de los Habsburgo en Europa se veía grandemente acrecentada. Carlos pensaba que debía ser capaz de reunir los medios para garantizar la seguridad de sus fronteras.

Las hostilidades se reanudaron en abril de 1532. Durante esta operación militar que se ha llamado «campaña de Alemania», Solimán llegó hasta las puertas de Graz, en Austria, pero demasiado tarde para intentar nada, pues era ya septiembre y el ejército tenía que emprender el camino de vuelta. Según infomó el embajador del emperador en Venecia, el ejército que traía Solimán era muy importante, ya que habría sumado nada menos que 281.000 hombres, lo que nos parece muy exagerado:

> Cincuenta mil ventureros a caballo que vienen sin sueldo, 25.000 de caballo con la capitanía del bajá de Anatolía, 36.000 de caballo de la capitanía del bajá de Rumania, 12.000 de caballo de la guarda de la persona del Turco, 13.000 escopeteros a pie jenízaros, otros 50.000 a pie con sus arcos e flechas y estos al tiempo de pelear pelean con sus arcos y en el otro tiempo sirven por gastadores. Para guarda del dinero e mujeres […], 70.000. Quinientas piezas de artillería con sus municiones que habrá con ella más de 20.000 personas con los caballos que tiran la dicha artillería e sus municiones e gente del servicio de ella[41].

De este conjunto, serían «útiles para pelear» 91.000 hombres —61.000 jinetes, 12.000 «de la guarda que es buena gente» y 18.000 «escopeteros de los jenízaros». El resto no vale nada, dice el informador, porque «los 50.000 ventureros más vienen por robar que para otro fin y los 50.000 de pie es gente baja […] es la que el turco echa siempre en la delantera para hacer desordenar al enemigo».

Esta vez el emperador se presentó en persona en Viena para asegurar su defensa. Reunió también un importante contingente que se supone llegaba a los 102.000 infantes y 21.000 jinetes, pero la capital esta vez no fue amenazada. No obstante, el gesto de Carlos desencadenó gran entusiasmo entre la población. Fue un acontecimiento considerable.

Pero aunque aceptara aportar su contribución para la defensa del patrimonio de los Habsburgo, Carlos no quería costear la de Hungría. Una tregua se firmó en Constantinopla: Zápolya y Fernando conservarían cada uno lo que poseían a finales de 1529 y ambos pagarían un tributo a la Puerta. Al marcharse de Viena, en otoño de 1532, el emperador le dejó a su hermano un contingente de soldados y más tarde le mandó algunos españoles más.

En 1538, Solimán llevó a cabo una nueva campaña militar en Moldavia que le permitió anexionar los territorios situados entre esta región y Crimea, pero se mantuvo lejos de las posesiones de Fernando de Austria. La guerra contra los imperiales no se reanudó hasta 1541, cuando tras la muerte de Zápolya, el archiduque se opuso a que le sucediera su hijo Juan Sigismundo Zápolya, que había nacido apenas dos semanas antes del fallecimiento de su padre. Fernando sitió Buda, pero tuvo que levantar el cerco rápidamente. Solimán se presentó en la capital húngara y puso el país bajo tutela otomana mientras el hijo de Zápolya alcanzaba la mayoría de edad. De hecho, Hungría se había transformado en una nueva provincia del imperio turco. En 1543, una nueva campaña del sultán de Constantinopla tuvo por resultado la anexión de una serie de plazas fuertes al oeste que permitían mantener la seguridad de Buda. El 19 de junio de 1549 se concluyó una tregua que Carlos V firmó con su propia mano, según la cual Austria aceptaba, a su vez, pagar un tributo a Constantinopla.

Pero la presión otomana no se ejerció solamente en los márgenes orientales del imperio carolino. También cundió en otro escenario, el mar interior, pero en este caso, el emperador puso en la contienda muchos más medios. Pero mientras que, para Fernando el Católico, la defensa de las costas españolas necesitaba una política mediterránea concertada cuyo fundamento consistía en mantener una presión constante sobre

las costas africanas, el emperador volvió la espalda a esa tradición y abandonando la conquista del norte de África, se conformó con acciones puntuales montadas con estrépito y publicidad cuya finalidad más parece ser el deseo de impresionar a la opinión internacional y aparecer como el gran cruzado contra el islam que lograr a largo plazo la seguridad de las costas de Levante. O sea, que Carlos V cambia radicalmente el signo de la política española en el norte de África. Abandona la idea de conquista y de evangelización en provecho de relaciones de amistad y de libertad religiosa. Ya no se trata de conquistar, sino tan solo de intentar mantener la seguridad de las poblaciones costeras españolas e italianas. Actitud defensiva, no ofensiva, como opinaba ya Braudel en 1928[42]. Pero, también, actitud que lo exoneraba de mantener en actividad costosas atarazanas, puertos y reclutamiento de soldados.

Además de la estratégica plaza de Rodas, Solimán supo sacar un gran partido de la colaboración de Barbarroja, el cual, desde Argel, organizó numerosas expediciones en el Mediterráneo occidental casi siempre muy costosas para los españoles. Por ejemplo, en 1529, los corsarios de Argel asolaron parte de la costa valenciana y, con la ayuda de los moriscos locales, se llevaron a numerosos cautivos que eran el botín más buscado por ser el más lucrativo. Esta clase de intervenciones, que ocurrían tras la conversión forzada de los mudéjares en 1526 —que veremos en la segunda parte—, acreditaba en la opinión mayoritaria de los valencianos primero, y luego de todos los españoles, la idea de que existía una quinta columna musulmana infiltrada cuya finalidad era destruir los intereses de los cristianos y sembrar el terror por las alquerías y los pueblos costeros. Con la entrada en escena de los genoveses a partir de 1530, las cosas parecieron cambiar. En 1532, Andrea Doria llegó hasta el golfo de Corinto y tomó la ciudad de Patras y el año siguiente se apoderó de Corón, en Morea, pero la

ocupación de esos puertos nunca fue duradera. En agosto de 1534, Barbarroja, que había sido nombrado general de la armada otomana, destronó en Túnez a Muley Hasán, aliado del emperador. Mientras tanto, Solimán hacía gestiones para entablar relaciones estrechas con Francia.

Carlos V, que estaba buscando dónde establecer una base de operaciones en el Mediterráneo central que le permitiera detener las entradas periódicas de la armada otomana en la parte occidental del mar, decidió atacar Túnez, ya que el momento era favorable tras la paz con Francia. Los fondos necesarios para la operación vinieron de un servicio extraordinario votado por las Cortes al que se agregó el secuestro del metal americano de los particulares llegado a Sevilla. El papa y el emperador rogaron a Francisco I que se uniera a la expedición, honor que este declinó, como era de esperar. El 30 de mayo de 1535 salió Carlos de Barcelona rumbo a Cagliari, donde se reunió la armada. Allí se aposentó en la galera capitana de Andrea Doria, espléndido navío recién construido llevado por 250 remeros. En Sicilia se juntaron con la escuadra pontificia, doce galeras puestas bajo el mando de Virginio Orsini. La armada completa —unas 400 embarcaciones, un centenar de remo y cerca de 300 de vela con unos 50.000 hombres de armas, la mayoría infantes — se dirigió hacia Puerto Farina, en el norte de Túnez, donde desembarcaron 25.000 soldados que se pusieron en marcha hacia la capital mientras Doria, con sus galeras, se presentaba delante del canal de La Goleta donde Barbarroja había reagrupado sus navíos. El 1 de junio, Doria asaltó el fuerte. Los combates fueron muy duros, mucho más de lo que se esperaba, hasta que la fortaleza se rindió a mediados de julio. Tras conquistar La Goleta, que defiende el acceso al lago de Túnez, las tropas imperiales, con César al frente —circunstancia que el servicio de propaganda de la Cancillería explotó hábilmente—, entraron en la ciudad el 21 de julio. Se tomaron 82 galeras, se

liberaron miles y miles de cautivos cristianos —unos 20.000, tal vez— y se estableció de nuevo en el trono a Muley Hasán. Este firmó el 10 de agosto en el campamento imperial una serie de capitulaciones que transformaban el reino de Túnez en algo así como un protectorado español.

El emperador dejó en La Goleta una guarnición de 1.000 veteranos españoles y en Bona otros 600, además de varias galeras. Las pérdidas humanas fueron importantes entre los musulmanes: unos 30.000 entre muertos, mutilados o heridos, a los que hay que agregar probablemente unos 10.000 caídos en esclavitud en cuanto presas de guerra que fueron llevados a los mercados europeos —Mesina era el más cercano y también el más importante—, a no ser que pasaran directamente a engrosar el contingente de la chusma.

La feliz expedición de Túnez fue uno de los hechos militares más celebrados del siglo XVI y, con la victoria posterior de Mühlberg, una de las que más hicieron por la reputación de invencibilidad de Carlos y la consolidación de su imagen de César salvador de la cristiandad, de jefe guerrero equiparable con los de la Antigüedad. En realidad, la conquista de Túnez no fue seguida por ningún avance significativo de los cristianos ni aportó nuevas garantías de seguridad en el Mediterráneo. Fue una operación de prestigio que se debe colocar dentro de la política mediterránea estrictamente defensiva del emperador. El mayor fallo de la operación, considerable, fue dejar escapar a Barbarroja, quien logró refugiarse en Argel, desde donde siguió sus devastadoras correrías. Virginio Orsini, en una carta dirigida a uno de sus familiares, lo ve claramente:

> Muchos piensan que este asunto es de poca importancia y que resultará mucho ruido y pocas nueces […]. Yo creo que el hecho no es gran cosa, por no decir nada: al tener todavía Barbarroja en Argel tantas galeras, tantos esclavos y turcos, se repondrá fácilmente. En resumen, el cerco de Túnez es un pobre hecho de armas con muy pocas ganancias[43].

Lo más irónico del asunto es que para los españoles, Túnez no representaba un peligro ni un blanco privilegiado. Era Argel

la amenaza, la que había que destruir, cosa que por entonces no era posible. El 24 de septiembre de 1535, tras enterarse de que Barbarroja ha entrado en el puerto de Mahón con treinta galeras, la emperatriz le escribe a su marido estas palabras, que suenan de manera muy distinta de la del coro de alabanzas aludido, y son como el reverso de la crónica oficial:

> Me ha desplacido cuanto es razón, así por el daño que poría recibir de aquellos enemigos como por ser en tal coyuntura. Lo cual se ha sentido en el reino mucho porque, como las victorias que Nuestro Señor ha dado a V. M. en la empresa de Túnez han gozado más particularmente los reinos de Nápoles y Sicilia y toda Italia por haberles echado de allí tan mal vecino, así en el daño que se hace en estos [reinos] por este enemigo se siente más agora que en otro tiempo y de manera que no se habla de otra cosa[44].

Como lo sintetiza Juan Bautista Vilar, Túnez, que iba a transformarse en uno de los fundamentos más sólidos de la leyenda rosa carolina, saca su importancia precisamente del imaginario, del poder y de las seducciones de la imagen, de la fascinación duradera que ejerce el mundo musulmán confrontada con el no menos irresistible magnetismo que irradia la figura del héroe pacificador capaz de reunificar una cristiandad a la deriva.

> La empresa tunecina reunía todos los ingredientes necesarios para ser presentada a una Europa dividida por los nacientes nacionalismos y la propagación de la Reforma protestante, pero también invadida por los turcos, como una gran victoria de Occidente frente a un islam hasta el momento victorioso e irrefrenable, al tiempo que Carlos V aparecía como el líder carismático de una cristiandad solidaria. Tal fue el mensaje difundido por la bien organizada propaganda carolina[45].

Carlos V pasó el invierno en Nápoles saboreando su triunfo, como ya hemos señalado, con un sinfín de ágapes y saraos. Se entiende que no siguiera adelante con la ventaja adquirida, pues la armada de la que disponía no era bastante poderosa para permitirle perseguir a Barbarroja hasta Argel y entrar en la ciudad a buscarlo. Además, Francisco I entraba en guerra a principios de 1536, obligando a Carlos a volver a los problemas de Italia. Francia intervino activamente para debilitar el poder de Carlos V. A principios de enero de 1536, su embajador La Forest ultimó la firma de las Capitulaciones entre Francia y el sultán de Turquía. Este tratado, que se hizo público en París el 27 de febrero, se presentaba como un acuerdo comercial —el

primero firmado entre la Puerta y una potencia occidental— que le daba a Francia el control del comercio del Levante, ya que en virtud de ese tratado cualquier transacción comercial con el imperio otomano tendría que ser supervisada por Francia. En realidad, y nadie se engañaba al respecto, se trataba de una alianza total con el Turco, militar en particular, lo que escandalizó a todo el mundo cristiano y, en primer lugar, claro está, al emperador, que, desde entonces, no dejó pasar ocasión en que recordar la traición de Francisco I a la causa de la cristiandad.

Durante el año 1537, Barbarroja organizó una serie de expediciones contra las islas Baleares y las costas del reino de Valencia que fueron vistas en España como una ayuda directa aportada a Francisco I por su aliado Solimán. Carlos V no pudo volver a ocuparse del Mediterráneo hasta verse libre del enfrentamiento con Francia, lo que ocurrió el 18 de junio de 1538 con la tregua de Niza, en la que medió hábilmente Paulo III, como ya hemos visto. Carlos logró crear una coalición, la Santa Liga, con el papa y, sobre todo, con los venecianos, empresa difícil, pues Venecia, «la amancebada del Turco», como se la solía motejar, consideraba que «primero somos venecianos, luego cristianos», principio en virtud del cual siempre desarrolló su propia política sin comprometerse con nadie. En 1538, pues, firmó la Liga Santa y se aproximó al emperador, pero nunca se la pudo considerar una aliada segura. Desgraciadamente, la flota de la Liga fracasó contra la de Barbarroja en la lamentable batalla de Prevesa, en septiembre de 1538. Y en 1540, los venecianos, preocupados por mantener sus rutas comerciales de Levante, decidieron firmar un acuerdo de paz unilateral con Constantinopla, lo que puso fin a la Santa Liga. Entonces Carlos V decidió llevar a cabo una acción que venía pensando desde hacía varios años, atacar y destruir el antro de Barbarroja, la capital de la guerra de corso en el Mediterráneo occidental, es

decir, Argel. El gasto previsto para la expedición de Argel es de 135.500 escudos para tres meses de campaña. Los infantes alemanes recibirán al embarcar la paga de los tres meses, que asciende a 21.000 escudos y, descontando la mitad en concepto de vituallas, quedan 31.000; los italianos costarán 24.000 escudos mensuales, en total, descontadas las vituallas, habrá que pagarles en dinero 36.000 escudos, y lo mismo para los españoles. Los jinetes recibirán 5.000 escudos, y los gastadores que vendrán de Italia y de España, que serán 250, 2.000 escudos. Suma el total 110.000 escudos, a los que habrá que agregar el gasto de la casa del emperador durante la campaña, que será de 25.000 escudos. El resto —pago de las naves que vendrán de España, de Nápoles, de Sicilia y de Génova y otros gastos— se pagará con fondos ya previstos en los presupuestos. Para los 135.000 escudos que se necesitan, se tomarán del servicio de Nápoles —108.000 escudos— y del de Sicilia —40.000 escudos—, lo que significa que sobrarán 13.000 escudos para los gastos extraordinarios[46].

Tomó personalmente el mando de la armada, que se presentó delante de la ciudad blanca en octubre de 1541, fecha demasiado tardía para una acción de tal envergadura. Una terrible tempestad destrozó ciento cincuenta navíos, y el emperador, que había logrado desembarcar y atacar la ciudad, tuvo que levantar el sitio antes de que todo se perdiera.

El desastre de Argel fue la derrota más sonada que conoció el César moderno y también su última expedición marítima. La noticia se propagó por Europa cual reguero de pólvora. Y lo peor no fue que la imagen del César invencible saliera muy malparada, sino las consecuencias geoestratégicas. La presencia española en el Mediterráneo sufrió un irreversible deterioro. Poco a poco, las plazas fuertes de la costa africana se fueron perdiendo una tras otra. En 1545, a pesar de todo, Carlos V firmó discretamente una tregua con la Sublime Puerta por cinco

años, ratificada en 1547. Disponía mantener el statu quo del Mediterráneo occidental respetando las zonas de influencia de España y Portugal. Las negociaciones previas muestran que este acuerdo apuntaba a una división del mundo entre el sultán y el emperador y al objetivo de que cesaran las hostilidades entre el islam y la cristiandad por medio de una paz perpetua[47].

Al fallecer Barbarroja en 1546, fue otro temible corsario, Dragut, decidido a combatir a los españoles, quien se hizo dueño de Argel. Trípoli se perdió en 1551 y se transformó en un activo centro de corso dirigido contra los cristianos. Bugía cayó en 1555 de resultas de los errores cometidos por su defensor, Alonso de Peralta, el cual pagó su rendición con su vida, puesto que fue decapitado en la plaza pública de Valladolid en 1557. La Edad de Oro del corso berberisco había comenzado.

Contra la Alemania protestante: el fracaso imperial

La defensa del catolicismo romano y la preservación de la unidad religiosa de la cristiandad fueron las dos misiones que el emperador consideraba como prioritarias y que en realidad revistieron para él el carácter de auténticas ideas fijas. Por ese motivo, su fracaso frente a los príncipes alemanes protestantes fue sin duda el más doloroso.

Lutero se rebeló contra el papa el 31 de octubre de 1517, en el mismo momento en que el joven Carlos I de España empezaba su carrera política en su nuevo reino, mal empezada, por cierto, como hemos visto, pero eso ahora no viene al caso. Una vez elegido emperador, los partidarios de la reforma del monje agustino pensaron poder hallar en el Rey de Romanos un aliado, pero sus esperanzas fueron rápidamente defraudadas. Carlos V se declaró sin ambigüedad defensor del catolicismo

romano más intransigente y, por ese mismo motivo, enemigo irreconciliable de la Reforma. El 10 de diciembre de 1520, Lutero quemó la bula pontificia que lo amenazaba con excomulgarlo, así como el derecho canónico. Como la excomunión implicaba el destierro de los Estados imperiales, el emperador convocó al rebelde en la Dieta de Worms de abril de 1521, ya que había dado su palabra de no exiliar a nadie sin el acuerdo de la Dieta. La famosa entrevista entre los dos hombres sa saldó, como es sabido, con un rotundo fracaso. Lutero se negó a retractarse (17 de abril), incluso se preguntó públicamente qué era lo que estaba haciendo allí, según una fuente imposible de verificar. Carlos V no esperaba semejante resistencia y, totalmente escandalizado, durante la noche que siguió a aquel sonado rechazo redactó la tan comentada proclamación que ya hemos citado más arriba en la que se compromete en cuerpo y alma, en nombre de quien es y quienes fueron sus abuelos, a hacer cuanto esté en su poder para evitar la propagación de la herejía. Este acto fundacional del ser político y moral del hombre que iba a dominar el escenario europeo durante treinta y cinco años no brilla, es evidente, por su altura de miras ni por su osadía ni siquiera por su originalidad, pero en cuanto profesión de fe sentida en la urgencia de un choque intelectual fuerte, ha de ser tomado en serio y, de hecho, no pocas acciones por venir del César arraigan en aquella corta arenga.

El 25 de mayo fue promulgado por el emperador y el cardenal Girolamo Aleandro el Edicto de Worms, que declaraba a Lutero prófugo y hereje fuera de la ley y lo exiliaba del imperio. Además, prohibía sus escritos y establecía la censura de los textos impresos. Pero Lutero halló refugio en las tierras del elector Federico de Sajonia «el Sabio», quien le ofreció un alojamiento en el castillo de Wartburg, cerca de Eisenach, durante diez meses, que aprovechó para empezar su traducción

de la Biblia. Por otra parte, la mayoría de los Estados alemanes rechazaron el edicto que consideraban contrario a sus libertades. El Edicto de Worms, que fue la primera acción del nuevo emperador en relación con las reivindicaciones de Lutero, consumaba ya desde un principio la ruptura con los reformados y oficializaba la política de intransigencia conjunta del papa y del emperador.

Carlos V tenía que regresar a España para pacificar los reinos tras las revoluciones por las que acababan de atravesar. Antes de salir de Alemania le transfirió, como ya hemos señalado, los cinco ducados austríacos —Austria, Carintia, Carniola, Estiria y Tirol— a su hermano Fernando, cuyo matrimonio con la futura heredera de Bohemia y Hungría ya estaba pactado. El emperador no volvería a pisar el suelo alemán hasta pasados nueve años. Mientras tanto, una primera dieta se reunía en Núremberg en febrero de 1522 en presencia del papa Adriano VI, reunión que no permitió avanzar. Una segunda dieta se volvió a reunir en la misma ciudad el 16 de marzo de 1524, sin más resultados. Los presentes pedían que se convocara un concilio general y un sínodo alemán en Espira. En junio de 1524, el papa Clemente VII convocó la asamblea de Ratisbona, pero tan solo acudieron los católicos. Estos aceptaron defender los intereses de Roma a cambio de recibir la quinta parte de las rentas de la Iglesia. El emperador prohibió que se celebrara el sínodo de Espira porque temía que desembocara en la creación de una Iglesia alemana independiente. Alemania había acabado dividiéndose en dos bandos irreconciliables: mientras que los duques de Baviera permanecían fieles a la Iglesia de Roma, Juan Federico de Sajonia y los landgraves de Brandeburgo y de Hesse se pasaron a la Reforma.

Ausente Carlos V, Fernando de Austria, temiendo que estallara una guerra civil, convocó la primera Dieta de Espira en 1526, en la que se discutieron la cuestión de las indulgencias y

la del matrimonio de los clérigos. También se intentó hallar una solución a las revueltas campesinas que desde 1524 asolaban zonas enteras de Baviera, de Franconia y de Würtemberg. El archiduque Fernando, en nombre de su hermano, declaró que los príncipes alemanes tendrían libertad en materia de religión cada uno en sus dominios. En cuanto a los movimientos de los campesinos, pide que se instaure el estado de emergencia y que los señores tomen medidas para mejorar la condición de los campesinos en las regiones donde se han sublevado. Está claro que la decisión tolerante en materia de cultos tomada entonces no era compartida por el emperador, partidario, al contrario, de la intolerancia. Constituía de hecho una suspensión del Edicto de Worms y favoreció la propagación de la Reforma, que era lo que Carlos quería evitar a toda costa.

En la segunda Dieta de Espira, convocada durante la primavera de 1529, Carlos, que estaba todavía en España, exigió que se abrogara lo decidido en la dieta anterior, que se restableciera el culto católico con la misa en latín y que se forzaran las medidas contempladas por el Edicto de Worms, además de prohibirse cualquier nueva reforma. Frente a ese acto de autoritarismo, cinco de los príncipes —entre los que se contaban los poderosos Felipe de Hesse, Jorge de Brandeburgo y Ernesto de Braunschweig— y catorce ciudades libres del imperio firmaron una protesta —la Protesta de Espira—, que remitieron al emperador, de ahí que desde entonces se llamara a los simpatizantes de Lutero «los protestantes». La actitud del emperador en esta ocasión, de franca hostilidad hacia los reformados, fue altamente contraproducente. Cerró las puertas a la franca discusión e instauró un clima de desconfianza entre ambos partidos. Un paso importante en la vía de la afirmación de la reforma acababa de franquearse.

De vuelta a Alemania en 1530, Carlos V intentó hallar una solución pacífica y convocó la Dieta de Augsburgo. Regresaba

un emperador ungido y coronado en Bolonia por el papa, vencedor de Francisco I, un hombre que se hallaba en la cumbre del poder y que probablemente confiaba en su buena estrella para salir de aquel avispero. Pensaba aprovechar las disensiones que habían surgido entre los reformados para lograr un acuerdo y poder preparar el concilio que el papa acababa de prometer. Lutero, que no asistía, había dejado a Melanchton, hombre de espíritu moderado y conciliador, que redactara el texto de la *Confesión* que se debía leer en presencia del emperador y que serviría de base para las discusiones —la llamada *Confesión de Augsburgo*. Hábilmente, Melanchton había suprimido en su texto los puntos de fricción con los católicos, incluidos los doctrinales, para dirigir sus críticas contra los anabaptistas y los reformados no luteranos. Pero los luteranos, en la *Confessio tetrapolitana* o *Confesión de las cuatro ciudades del Sur* (Estrasburgo, Constanza, Lindau y Memmningen), redactada por Martín Bucer y presentada el 12 de julio, y en la de las ciudades de Zúrich, Berna y Basilea, presentada por Ulrico Zuinglio el 31 de julio, rechazaron cualquier posibilidad de compromiso con Roma. Lutero desautorizó a Melanchton y su irenismo. Había llegado la hora de la ruptura. El emperador exigió que se sometieran los príncipes protestantes, pero estos, lejos de obtemperar, respondieron con un acto de rebeldía: la formación, en marzo de 1531, de la liga confesional de Esmalcalda.

Después de Augsburgo, la situación se deteriora para Carlos. Amenazado por Solimán, abandonado por el papa, se ve en la obligación de posponer la búsqueda de una solución a la crisis alemana, y firma con los príncipes rebeldes la Paz de Núremberg en mayo de 1532. Se trata del primer pacto del emperador con la herejía, no sería el último. En efecto, de la misma manera, cuando Carlos V, que no lograba convencer al papa de que convocara el concilio general, necesitó urgentemente la

concesión de medios por parte de los Estados imperiales para poder enfrentarse con Francia y el imperio otomano, decidió imponer su propia solución en Alemania. Se trató de la Declaración de Ratisbona, de julio de 1541, por la que garantizaba la seguridad de los defensores de la Confesión de Augsburgo, ratificaba parcialmente la secularización de los bienes del clero y reconocía el derecho para los príncipes protestantes de reformar los monasterios y las instituciones religiosas.

Paulo III condenó los términos de la Declaración de Ratisbona y por fin convocó el concilio para 1542, aunque no pudo abrirse hasta 1545 a causa de la situación internacional, como hemos visto. Pero cuando los protestantes se negaron a asistir al concilio, viendo el peligro en que se hallaba Alemania de que la Reforma se expandiera por todo el territorio, Carlos tomó la decisión de emplear la fuerza y aplastar el ejército de la Liga de Esmalcalda. Por carta dirigida al príncipe Felipe el 16 de febrero desde Venlo le informa de que ha tomado esa decisión, que piensa aplicar ese año porque la situación es favorable: hay tregua con el Turco, los franceses están «ocupados con los ingleses y necesitados» y el papa ha acordado las bulas de los medios frutos y vasallos de los monasterios «de que se podrá haber buena suma»[48]. El emperador se muestra optimista y cree que logrará fácilmente la victoria, tras la cual, un castigo ejemplar de los rebeldes permitirá acabar con la herejía, hecho que, piensa Carlos, redundará para él en universal reputación. Esta motivación personal y casi mezquina en comparación con la magnitud del problema religioso por el que atraviesa entonces Alemania, a la que alude el emperador en no pocas cartas, relativiza, nos parece, la mística pureza de intenciones que ciertos autores le prestan sin más reflexión:

> es de creer que no podrán los protestantes ni comprendidos en sus ligas juntar tantas fuerzas que sean parte para poderse detener ni defender y con tomar alguna tierra y hacer un castigo ejemplar como lo merecen, todos vendrán a reducirse de que se seguiría tan gran servicio a Dios Nuestro Señor y a nos

tanta reputación por haber dado fin a cosa de tanta importancia y calidad y seguridad de nuestros señoríos y estados[49].

El 11 de junio de 1546, el emperador ordenó que se levaran 20.000 lansquenetes en los territorios católicos de Alemania y que se reclutaran soldados en España y en Italia. La larga campaña del Danubio durante el verano y el otoño del mismo año no desembocó en nada decisivo. La campaña militar se reanudó el año siguiente y se concluyó rápidamente con la contundente victoria de Mühlberg (24 de abril de 1547). Las tropas imperiales integraban a 10.000 veteranos de los tercios españoles, 22.000 lansquenetes alemanes, 10.000 infantes italianos, 10.000 flamencos, 7.000 caballos y 15 piezas de artillería; las de la liga, más numerosas, unos 85.000 infantes y 125 piezas de artillería. Las bajas en el campo imperial fueron limitadas —unas 200—, mientras que entre los protestantes ascendieron a 8.000. La victoria fue motivo del genial retrato del emperador a caballo por Tiziano del Museo del Prado.

Sin perder tiempo, convocó la Dieta de Augsburgo, que se abrió el 1 de septiembre de 1547. Con los protestantes vencidos, Francisco I muerto, así como Enrique VIII, Carlos V parece tener todas las cartas en la mano a pesar del mal humor del papa, quien retira sus tropas y decide transferir el Concilio de Trento a Bolonia. El emperador se niega, y prefiere solucionar solo el problema religioso. El resultado se conoce como el *Interim de Augsburgo* o *Declaración de su Romana e Imperial Majestad sobre la observancia de la religión dentro del Sacro Imperio hasta la decisión del Concilio General* promulgado el 15 de mayo de 1548 y que pasó a ser ley de Imperio el 30 de junio. En este texto, en el que se ordenaba a los protestante que volvieran a los ritos y creencias del catolicismo, la Iglesia de Roma se reconoce como sacerdotal y sacramental y sus dogmas se mantienen intactos, aunque en los puntos particularmente litigiosos, como la misa o la justificación, la redacción sea

intencionalmente vaga o borrosa. Con el fin de disponer favorablemente a los protestantes, se admite la comunión bajo las dos especies —pan y vino—, se autoriza el matrimonio entre católicos y protestantes y se dejan los bienes eclesiásticos secularizados en posesión de sus propietarios. Con este texto, el emperador pensaba que había solucionado el problema religioso en Alemania. Desgraciadamente, fue rechazado a la vez por los católicos y por los protestantes. El propio papa, en agosto de 1549, pedía a los obispos que hicieran caso omiso del *Interim*. Sin embargo, Melanchton, defensor de una actitud moderada, propuso otro texto, la *Tregua de Leipzig,* de espíritu conciliador, pero no surtió ningún efecto. Frente a tanta resistencia, Carlos V decidió imponer el *Interim* usando la fuerza. Esta decisión provocó una nueva guerra contra los electores luteranos, en el transcurso de la cual se manifestaron movimientos religiosos y populares nuevos que le otorgaron a este último conflicto un carácter más decididamente nacional.

El final se acercaba, inexorable. Empezó con la traición de Mauricio de Sajonia, a quien Carlos, para recompensarlo por su ayuda, acababa de dar el electorado que su primo Juan Federico, derrotado en Mühlberg, había tenido que ceder. Este poderoso y todavía más ambicioso príncipe, aunque protestante, hasta entonces había combatido al servicio de Carlos V contra el Turco en 1542 y contra Francia en 1544. Incluso había aportado una ayuda decisiva durante la campaña que desembocó en la victoria de Mühlberg. Pero también era pariente cercano de los líderes de la Liga de Esmalcalda —Felipe I de Hesse era su propio suegro y Juan Federico I el Magnánimo, elector de Sajonia hasta 1547, era primo suyo—, lo que explica tal vez su traición, que fue un golpe terrible asestado al emperador, tanto moral como estratégico. Cuando, en 1552, el rey de Francia invadía Lorena, Mauricio de Sajonia, a la cabeza de las mismas tropas que el emperador le había

confiado para hacerse fuerte en Magdeburgo, se pasó al bando contrario y se dirigió hacia Augsburgo. Carlos V, sin poder arriesgarse a combatir, tuvo que salir corriendo de Innsbruck, disfrazado, la noche del 19 de mayo y cruzar el Brenero para llegar a Italia. Los dominios austríacos estaban amenazados por el ejército otomano en el este, y la frontera alemana del Rin, por las tropas francesas. Carlos convocó la dieta en Passau (2 de agosto de 1552), donde se mostró conciliador liberando a Juan Federico de Sajonia y a Felipe de Hesse y prometiendo reunir una nueva asamblea para examinar los desacuerdos en materia de religión.

En realidad, el emperador, a pesar de la enfermedad, de su aislamiento y de su falta de recursos, esperaba todavía restablecer la situación. Reunió un ejército de 55.000 hombres. Pero el 1 de enero de 1553, el fracaso frente a Metz destrozó todos sus planes. No quedaba otra opción: como había prometido, convocó la dieta y el 25 de septiembre de 1555 se firmaba la famosa Paz de Augsburgo. Ese tratado reconocía por fin la libertad religiosa en Alemania, pero tan solo a los Estados, no a los individuos. Cada uno tenía obligación de seguir el credo de su soberano según el principio del *Cuius regio eius religio*. Merced a este acuerdo, Alemania iba a conocer un largo período de descanso y de paz, pero salía de la contienda escindida en dos confesiones, y la unidad del Imperio había pasado a la historia. El emperador sacó la amarga lección de Augsburgo: había fracasado en su misión de extirpar la herejía y reunir la cristiandad.

Las abdicaciones de Bruselas y el retiro de Yuste

Cuando en 1554 el príncipe Felipe se casó con María Tudor (el 25 de julio), el emperador su padre ya le había concedido el

reino de Nápoles y el ducado de Milán. En ese momento, Carlos podía imaginar a sus herederos, dueños de Inglaterra y de los Países Bajos, por un lado, de España y sus posesiones italianas, por otro, capaces de mantener a Francia atenazada entre ambos bloques. Pero no ocurrió así. La reina María no dio señales espectaculares de fecundidad y el rey de Francia, preocupado por la situación, se mostraba amenazador, mientras en Italia, el papa Paulo IV —el napolitano Gian Pietro Carafa, tan antiespañol como intransigente con la Reforma— se declaró hostil a España, a la que pretendía expulsar del reino de Nápoles para dárselo a un hijo del rey de Francia, y también de Sicilia, que había prometido a los venecianos.

El 26 de septiembre de 1555, Carlos V, que ya había tomado la resolución desde hacía varios meses de abandonar el poder, convocó para el 14 de octubre en Bruselas los Estados Generales y a las principales autoridades de los Países Bajos. El archiduque Fernando no acudió y prefirió mandar a su hijo en su lugar. El pésimo tiempo obligó a retrasar la ceremonia hasta el 25. Bajo un dosel, con su hijo y su hermana a ambos lados, el emperador, que tan solo con cincuenta y cinco años parecía mucho más viejo, leyó en francés un largo discurso en el que presentaba un balance de su acción y, con lágrimas en los ojos, pidió perdón por los errores que había podido cometer, asegurando que nunca había actuado por ambición personal. Fue un momento de gran emoción. Todos los presentes vertieron abundantes lágrimas. Tras el discurso, Carlos, en castellano esta vez, confirió a su hijo la soberanía de los Países Bajos. Fue monseñor Granvela, obispo de Arras, quien contestó en francés en lugar de Felipe prometiendo respetar las libertades nacionales en un discurso soso y sin sorpresas, como convenía.

Las demás ceremonias, unos meses más tarde, revistieron un carácter menos espectacular. El 16 de enero de 1556, en su alojamiento privado, rodeado tan solo por sus dos hermanas,

María y Leonor, por Manuel Filiberto de Saboya y unos cuantos grandes de España, el emperador entregó al secretario de Estado Francisco de Eraso el acta de abdicación de todos sus dominios y posesiones, así en el Viejo como en el Nuevo Mundo, en favor de su hijo y heredero Felipe, incluyendo el reino de Sicilia, que se agregaba al de Nápoles, del que ya era titular. El príncipe sería proclamado oficialmente rey en Valladolid el 28 de marzo de ese mismo año. El 5 de febrero, todavía en Bruselas, tras firmar la Paz de Vaucelles con Francia, Carlos le entregó a su hijo el Franco Condado.

Quedaba la titularidad del Imperio. El emperador deseaba transferirla a su hermano, quien desde 1553 era de hecho emperador, pero no sabía si la dieta debía o no pronunciarse al respecto y también temía que Paulo IV se mostrara hostil. La Dieta de Frankfurt ratificó la transferencia el 12 de marzo de 1558 estando ya Carlos en Yuste, donde la noticia le llegó el 3 de mayo, pero el papa, en efecto, se negó a reconocer esa solución por muchas razones, entre las cuales figuraba el hecho de que no se le había consultado previamente.

Mientras había sido dueño del mundo, Carlos de Habsburgo, el último caballero de la fe, fue temido y adulado. Nadie, desde Federico II (1194-1250), había ostentado tanto poder y tanta gloria. Pero su cansancio, su manera de abandonar el poder y de renunciar al mundo fueron mal interpretados, tanto más cuanto que su envejecimiento prematuro y las derrotas que marcaron el final de su carrera empañaron notablemente su imagen. Al abandonar el escenario del mundo que había ocupado durante cuarenta años, su renombre, ayer tan grande, había decrecido. Como él mismo había vaticinado, se atribuyeron los grandes acontecimientos de su reinado a la fortuna más que a sus méritos. Federico Badoer, el agudo emisario de la Serenísima República de Venecia, mandó en 1558 a la Señoría una relación en la que queda reflejada la

opinión de los contemporáneos, de la que extractamos lo siguiente:

> Hace seis años, Su Majestad Imperial estaba en firme posesión de aquella gran reputación de la que ningún emperador, no solo de nuestra edad sino desde hace siglos y siglos, había gozado entre los príncipes del mundo ni frente a sus enemigos encubiertos o declarados, tanto cristianos como infieles, a causa de las muchas y gloriosísimas victorias que había ganado: en África contra el rey de Túnez, en Alemania, contra el elector Juan Federico de Sajonia, el landgrave de Hesse, las ciudades libres y el príncipe de Clèves; en las guerras con Francia cuyo rey hizo prisionero; en Italia, contra el papa Clemente, contra Génova, Florencia y Milán. Pero la huida de Innsbruck y el mal fin de la empresa de Metz se le han atravesado a tanta gloria. El recuerdo reavivado de otros desastres, como los de la retirada de Provenza, de la expedición de Argel, del ataque de Castelnuovo, la tregua desvaforable firmada con el rey cristianísimo [el rey de Francia], el renunciar a sus estados, su estancia en un monasterio le han hecho perder casi toda su reputación. Digo casi porque le queda tanta como impulso a un navío el cual empujado por los remos y el viento sigue avanzando cuando los remos se paran y amaina el viento. Todos sacan la conclusión de que es el soplo favorable de la fortuna el que guió al inmenso navío de los Estados, de los reinos, del imperio de Su Majestad[50].

El emperador se embarcó de vuelta a España el 17 de septiembre de 1556, dejando a Felipe II en Bruselas. El 28 desembarcó en la costa cantábrica y acto seguido emprendió el viaje hacia Extremadura, viaje lento y entrecortado por etapas protocolarias. La última vez que compareció en un acto público fue en Valladolid durante una cena. El 12 de noviembre se instaló en Jarandilla a la espera de que se concluyeran las obras del aposento que debía ocupar en el monasterio jerónimo de Yuste, y eso que se habían pedido ya en 1554. El 3 de febrero de 1557 pudo el emperador ocupar la humilde morada que había escogido en aquel lejano retiro. Allí fallecería el 21 de septiembre de 1558.

Pero a pesar de lo alejado del mundanal ruido que se hallaba Carlos, no dedicó todo el tiempo en prepararse espiritualmente para el supremo combate, sino que mantuvo una actividad pletórica, recibiendo toda clase de correos sobre asuntos de Estado, a los que respondía puntualmente. En particular, cuanto salía de Portugal en dirección del Consejo de Estado pasaba por Yuste. Su hijo seguía consultándolo a propósito de los negocios más importantes. Una de las últimas grandes cóleras del emperador, a pocos meses de fallecer, la motivó la noticia del descubrimiento de los focos de protestantes de Sevilla y de

Valladolid, en los que ve una amenaza contra la unidad de la fe en los reinos de España. La violencia de su reacción, que comentaremos en la segunda parte de este libro, deja claro el lugar que ocupaba la defensa de la religión en lo que podríamos llamar la configuración mental de Carlos V.

Felipe había colocado junto a su padre con título de mayordomo, a un tal Luis Méndez Quijada, quien le tenía informado de cuanto ocurría en Yuste y de los sucesivos estados de ánimo de su padre. En cuanto al estado corporal, era escrutado con benevolencia y respeto por los dos médicos que le atendían, Enrique Marthisio y Guillermo Malineo. Sus numerosos informes enviados al rey, que se conservan en la sección de Estado del Archivo de Simancas, con sus anotaciones tan precisas como triviales, ofrecen un panorama realmente inaudito sobre los últimos días del emperador, harto favorables para iniciar cualquier meditación sobre lo poco que somos.

A manera de epitafio para César, copiaremos una frases de fray Cipriano de la Huerga extraídas de su *Sermón de los pendones,* pronunciado ante la Universidad de Alcalá durante la ceremonia de proclamación de Felipe II en 1556. Glosando la parábola del Buen Pastor —«Yo soy el buen pastor, y el buen pastor da su vida por sus ovejas», Jn. X, 11—, fray Cipriano nos transmite el concepto religioso de la misión del emperador que prevaleció entre los humanistas del campo imperial y cómo pensaban que la había llevado a cabo Carlos V, como buen pastor que, si bien no rechaza el empleo del fuego y el hierro para curar las ovejas enfermas, necesita que estas acepten que las curen. Y fue la decepción de constatar que no lograría hacer que aceptaran la cura lo que le ha llevado a renunciar:

> Grandes muestras ha dado de buen pastor el invictíssimo César después que tomó sobre sus hombros la carga del Imperio. Pero grande negocio fuera para confirmar nuestra doctrina si él mismo, que ha passado por todas estas cosas, nos dixera qué es lo que cuesta guardar ovejas y quánto sudor y trabajo le ha costado querer curar las enfermedades de Alemaña, como buen pastor. ¡Quán bien entendido deve tener que los hombres son ovejas y los príncipes, pastores, y que estas ovejas están subjetas a diversas enfermedades y no pueden ser curadas, sino por su voluntad! Muchos años ha

gastado en querer curar aquel atajo de ovejas que Dios tenía en Alemaña, aplicando el hierro y el fuego y la medicina de la palabra de Dios. No ha sucedido como el buen pastor quería, porque las ovejas no han consentido en la cura y ansí, vista la dificultad d'este negocio, con grande prudencia, dexa mucha parte de sus estados, cansado de tener sobre sus hombros una carga tan pesada[51].

---

1 Citado por Pierre Mesnard, «L'expérience politique de Charles Quint et les enseignements d'Érasme», en J. Jacquot (ed.), *Les fêtes de la Renaissance,* vol. II: *Fêtes et cérémonies au temps de Charles Quint,* París, CNRS, 1960, pág. 54. Traducido del francés por nosotros.

2 Frances A. Yates, «Charles Quint et l'idée d'empire», en J. Jacquot (ed.), *Les fêtes de la Renaissance,* vol. II: *Fêtes et cérémonies au temps de Charles Quint, op. cit.*, págs. 84-85. Traducido del francés por nosotros.

3 Citado por André Chastel, *El Saco de Roma, 1527,* Madrid, Espasa-Calpe, 1986, págs. 101-102.

4 AGS, E-847-180-181. Este documento se ha publicado varias veces, entero o en parte.

5 *Ibíd.*

6 Publicado por Antonio Rodríguez Villa, *Memorias para la historia del asalto y saqueo de Roma en 1527 por el ejército imperial,* Madrid, Imprenta de la Biblioteca de Instrucción y Recreo, 1875, págs. 135-137.

7 *Ibíd.,* págs. 140-141.

8 Francisco Delicado, *La lozana andaluza,* Madrid, Castalia, 1990, págs. 252-253.

9 A. de Valdés, *Diálogo de Mercurio y Carón, op. cit.,* págs. 68-69.

10 *Ibíd.,* pág. 70.

11 *Ibíd.,* pág. 72.

12 *Ibíd.,* págs. 74-75.

13 *Ibíd.,* págs. 77-78.

14 *Ibíd.,* pág. 80.

15 A. de Valdés, *Diálogo de las cosas acaecidas en Roma,* ed. de Rosa Navarro Durán, Madrid, Cátedra, 1992, pág. 97. Hemos modernizado la grafía.

16 *Ibíd.,* pág. 108.

17 Censura eclesiástica por la cual las autoridades religiosas prohíben a los fieles los oficios divinos, los sacramentos y la sepultura cristiana en ciertos lugares o a ciertas personas.

18 A. de Valdés, *Diálogo de las cosas acaecidas en Roma, op. cit.,* págs. 140-141. Hemos modernizado la grafía.

19 El albergue de pobres, ya que los clérigos perderían sus prebendas.

20 A. de Valdés, *Diálogo de las cosas acaecidas en Roma, op. cit.,* págs. 138-139.

21 Fray Prudencio de Sandoval, *Historia del emperador Carlos V, op. cit.,* vol. II, pág. 363.

22 Fray P. de Sandoval, *Historia de la vida y hechos del emperador Carlos V, op. cit.,* vol. III, pági- nas 10-11.

23 Citado por Vicente de Cadenas y Vicent, *El discurso de Carlos V en Roma en 1536,* Madrid, Hidalguía (CSIC), 1982, pág. 60.

24 Brantôme, *Les rodomontades espaignoles,* en *Œuvres du seigneur de Brantome,* t. XIII, À Londres, Aux dépens du Libraire, 1779, pág. 97. Traducido del francés por nosotros.

25 AGS, E-642-176.

26 Citado por Francesco Gui, «Carlo V e la convocazione del Concilio agli inizi del pontificato farnesiano», en F. Cantù y M. A. Visceglia (dirs.), *L'Italia di Carlo V: guerra, religione e politica nel primo Cinquecento,* Roma, Viella, 2003, pág. 63. Traducido del italiano por nosotros.

27 «Discurso de la vida del ilustrísimo y reverendísimo señor don Martín de Ayala, arzobispo de Valencia, hasta nueve días antes que Dios Nuestro Señor le llevase consigo, escrito por sí mismo», en *Autobiografías y memorias coleccionadas e ilustradas por M. Serrano y Sanz,* Nueva Biblioteca de Autores Españoles, 2, Madrid, Bailly-Baillière, 1905, págs. 218-219.

28 AGS, E-847-113.

29 Citado por J.-P. Mayer, *Pavie, op. cit.,* pág. 52. Traducido del francés por nosotros.

30 AGS, E-13-3.

31 *Ibíd.* Hemos modernizado la grafía.

32 Citado por Jesús María Usunáriz, *España y sus tratados internacionales: 1516-1700,* Pamplona, EUNSA, 2006, pág. 50.

33 Rachael Ball y Geoffrey Parker (eds.), *Cómo ser rey: instrucciones del emperador Carlos V a su hijo Felipe, mayo de 1543,* Madrid-Nueva York, The Hispanic Society of America, Centro de Estudios Europa Hispánica, Center for Spain in America, 2014, pág. 86.

34 *Ibíd.,* págs. 44-45.

35 *Ibíd.,* págs. 70-74.

36 *Ibíd.,* pág. 89.

37 *Ibíd.,* pág. 105.

38 *Ibíd.,* págs. 106-109.

39 Alfred Kohler, *Carlos V, 1500-1558: una biografía, op. cit.,* pág. 295.

40 AGS, E-647-164.

41 AGS, E-636-164.

42 Fernand Braudel, «Les Espagnols et l'Afrique du Nord de 1492 à 1577», *Revue Africaine,* 69 (1928), págs. 184-233 y 351-428.

43 Citado por Edith Garnier, *L'alliance impie: François I*[er] *et Soliman le Magnifique contre Charles Quint,* París, Le Félin, 2008, págs. 100-101. Traducido del francés por nosotros.

44 Citado por José María Jover, *Carlos V y los españoles,* Madrid, Rialp, 1963, pág. 212.

45 Juan Bautista Vilar, *Mapas, planos y fortificaciones hispánicos de Túnez (siglos* XVI-XIX*),* Madrid, Instituto de Cooperación con el Mundo Árabe, 1991, págs. 124-125.

46 AGS, E-55-3.

47 Antonio Truyol y Serra (dir.), *Tratados internacionales de España: período de la preponderancia española. Carlos V,* vol. II: *España-Norte de África,* Madrid, CSIC, 1980, págs. 151-158.

48 AGS, E-642-46.

49 *Ibíd.*

50 *Relazione di Federico Badoaro,* citado (en francés) por M. Mignet, *Charles-Quint, son abdication, son séjour et sa mort au monastère de Yuste,* París, Didier et C[e], 1863, págs. 128-129. Traducido por nosotros.

51 Cipriano de la Huerga, *Sermón de los pendones,* en *Obras completas,* León, Universidad de León, 1990, vol. I, págs. 275-276.

Segunda parte

Sombras en el cuadro

La España imperial intramuros, si se puede decir así, siguió con Carlos V su trayectoria histórica según pautas y opciones que venían de antes, de tiempos de Isabel y Fernando, por lo menos, y en las que la historiografía nacional —y parte de la extranjera— ha querido ver la expresión de una idiosincrasia particular que siempre ha distinguido a los hispanos del resto de los europeos, como si la aventura imperial no hubiera aportado, aunque tan solo fuera en un tiempo efímero, nada en el fondo, ni apertura y tolerancia ni nuevos planteamientos religiosos ni espíritu de reforma. Estas carencias —otros autores han hablado de anacronismos— son las que proyectan sobre la exaltadora crónica oficial de la España imperial sombras que desdoran. Son las que vamos a examinar ahora.

Por muy patente que parezca en el título que hemos escogido para esta segunda parte la alusión a la leyenda negra antiespañola, nuestro objetivo no es volver sobre un tema que varios historiadores, como Ricardo García Cárcel o Joseph Pérez, para no citar sino a los más recientes, han abordado con éxito y erudición. Los temas que hemos decidido tratar en esta parte se nos han impuesto como una evidencia, por ser los que siempre han suscitado dudas e interrogantes a propósito de la lectura oficial, es decir, triunfalista, de la historia nacional. Son también los temas que suelen sacar a relucir aquellos autores que precisamente aspiran a relativizar esos grandes logros que suele valorar la crónica nacional y, por ende, a dotarnos de una visión del pasado menos ingenua, menos de una pieza, más inteligente, en una palabra. Pero precisamente estos hechos que tan tercamente afloran una y otra vez en los libros de historia motivando su lote de matizaciones y medias tintas representan también, se quiera o no, momentos de decisiva complejidad que la historia oficial siempre se ha empeñado en simplificar, en orientar y, no pocas veces, en desvirtuar y hasta falsificar. Lo que hacen entonces estos historiadores que hemos calificado de

inteligentes no es sino desideologizar la historia y restituirles a esos hechos su complejidad de origen. Valiéndonos, pues, de esta previa aportación historiográfica, hemos optado por revisitar unos cuantos temas, los cuales, más allá de las polémicas que han podido motivar en uno u otro momento, conservan vigente toda su carga problemática y esclarecedora: la Inquisición, el rechazo de las ideas reformadas, las minorías conversa y morisca y, para terminar, la pobreza, dejando el debate en torno a la colonización del Nuevo Mundo para otra ocasión. Nos parece necesario volver sobre ellos porque durante la primera mitad del siglo XVI es en torno a estos temas como se intentó solventar la difícil cuestión de la alteridad, de la unidad nacional, de la acumulación de riquezas y la redistribución, o sea, las problemáticas de la identidad y la justicia social. Es, por consiguiente, dentro de esta perspectiva, que podríamos calificar de intracultural, y no en cuanto posibles soportes de la leyenda negra antiespañola, como nos parece útil enfocar estos temas.

Vamos a interesarnos por hechos que en su día generaron debates y actitudes enfrentadas, evocados *sotto voce* o públicamente expresados, pero que en cualquier caso fueron portadores de dinamismo, fuera cual fuera el resultado de tales debates, casi siempre infecundos, hay que reconocerlo, así como por su recepción más allá de las fronteras nacionales, por lo general, desganada, cuando no agresiva. En tiempos del emperador, en efecto, no obstante el avance de los defensores de la limpieza de sangre y de los valores nobiliarios, la sociedad se muestra mucho más abierta que después. El cierre, no solo ideológico sino también social, se hace efectivo durante el reinado de Felipe II de resultas de la acción conjunta de factores políticos e ideológicos propios de lo que vino a llamarse la monarquía católica o el nuevo imperio, a los que la crisis económica, ya apremiante en los años 1580, sirvió de caja de resonancia. A través de estos temas polémicos lo que

pretendemos es perfilar un retrato de la España carolina en cuanto laboratorio en el que se configura o se forja la España filipina y la del Siglo de Oro. Las victorias y los fracasos exteriores del emperador poco significaron para España, totalmente extraña al derrotero histórico del imperio alemán, si no es la ruina de las finanzas públicas. Felipe II y su equipo reelaborarían un concepto original de «Nuevo Imperio» hispánico, indiano y colonial, muy distinto del Sacro Imperio Romano Germánico en el que creyó Carlos V. El hijo del emperador, fiel a las enseñanzas de su padre, a quien tanto admiraba, mantuvo las grandes directrices de la política carolina, a saber, la defensa de la religión católica y la hegemonía dinástica austríaca. En la política interior también se observa una notable continuidad.

Capítulo V

La larga mano de la Santa Inquisición

La época de Carlos V es la menos conocida por lo que a la Inquisición se refiere. Tal vez sea por ello por lo que se mantienen vivos en no pocos libros algunos tópicos sin fundamento que sustituyen a explicaciones que, no obstante lo que queda por indagar, nuestros conocimientos actuales ya permitirían proporcionar. Entre los más tenaces figura el del abandono de la persecución de los descendientes de judíos, pero no lo es menos la idea de un emperador adversario del Santo Oficio durante buena parte de su reinado.

La Inquisición cambió entre la época de los Reyes Católicos y el reinado de Felipe II, como tantas otras cosas cambiaron durante aquel largo medio siglo, empezando por las relaciones de poder entre reyes y reinos, así como los frentes ideológicos. Evolucionó, pues, la Inquisición o, más bien, tuvo que adaptarse tras el momento crítico por el que atravesó durante los confusos años 1503-1521. El caso es que después de estar a punto de ser abolida tras la muerte de Isabel la Católica, al subir al trono Felipe II en 1556, se había transformado en una de las instituciones de mayor prestigio de la monarquía, en una de sus referencias fundamentales y en el símbolo contundente de un régimen que había hecho de la unión del trono y el altar una de sus más exclusivas señas de identidad. Bonita paradoja que hasta hoy ningún historiador ha podido resolver de forma convincente a pesar de su reconocida importancia. Por ejemplo, Manuel Fernández Álvarez, en su última biografía del emperador, apunta la necesidad de entender el porqué de una institución que considera como un «retroceso»:

> En una monarquía confesional, como la Católica hispana, la Inquisición ideada por los Reyes Católicos tenía que seguir siendo un instrumento del máximo valor, por su poderoso control ideológico de aquella sociedad, en especial cuando la escisión religiosa de la Cristiandad abarcaba a las guerras religiosas, que acaban produciéndose a finales del reinado de Carlos V.
>
> Estamos, sin duda, ante una de las páginas más tenebrosas de la historia del Quinientos español que debemos analizar para aclarar cuáles fueron las circunstancias que pudieron dar lugar a ese retroceso en la historia de la espiritualidad hispana[1].

Pero el lector, frustrado, no sabrá nada más acerca de esas circunstancias. Para nosotros, no cabe duda de que la clave está en Carlos V. Todo parte del emperador y vuelve al emperador, por muy rodeado que estuviera de individuos prontos a tomar decisiones en lugar del joven monarca. Dicho de otro modo, la decisión, no solo de mantener los tribunales de la fe, sino de otorgarles mayor autoridad y eficacia, es asumida por el rey, influido al principio por Adriano de Utrecht, quien primero se mostró contrario pero luego pasó a ser defensor de la institución, llevado después a ello por circunstancias traumáticas sucesivas: la revolución comunera y, sobre todo, la Dieta de Worms y su encuentro con Lutero en abril de 1521. Pero más profundamente, la defensa de la verdadera religión —el catolicismo romano— en su doble vertiente, tanto externa —lucha contra el infiel— como interna —lucha contra la herejía— constituía para Carlos V la columna vertebral sobre la que se sostenía todo su universo político y mental, como hemos señalado en la primera parte de este libro. Visto así, no es de extrañar que la Inquisición, por muy repelentes que se le antojaran al inexperto soberano recién desembarcado de las tierras flamencas sus métodos, sus excesos y su escaso espíritu cristiano, le pareciera no obstante santa y necesaria en cuanto a sus objetivos y en cuanto institución. Con el tiempo, esta convicción iría afianzándose, dados los progresos de la Reforma en Alemania y de la presión otomana en el este. Hasta el final de su vida, el emperador se mostró enemigo implacable de los disidentes, particularmente en el ámbito religioso, y entre estos ocupaban un lugar privilegiado los judeoconversos que siempre

consideró como semilla de discordia y de infidelidad. Precisamente, los conversos representaban el blanco esencial de los tribunales de la fe.

La época imperial fue la de la «consolidación del Santo Oficio», según la acertada expresión de numerosos autores. De una «Inquisición indefinida, en busca de sus señas de identidad»[2], característica de los años 1520-1530, iba a surgir la temible institución de la monarquía católica de Felipe II, aquel símbolo de la intransigente «España de los rechazos» a la que ya hemos tenido ocasión de aludir, en sintonía con el nuevo rumbo histórico de la Península que la mayoría de los especialistas califican de «diferencial» en relación con el resto de la Europa occidental: la constitución del famoso «reducto español, acuñado especialmente por Castilla, como un elemento diferenciado de la Europa Moderna, es decir, de los países más o menos moldeados por el racionalismo filosófico y la burguesía capitalista»[3]. En tal contexto, dominado por el rechazo trascendente de la Reforma protestante, el mantenimiento de la persecución llevada a cabo contra los judeoconversos judaizantes —incuestionable aunque entrada en una dinámica decreciente— es síntoma de la pervivencia de fobias antiguas, a la vez que manifestación de una problemática interrogación acerca de la identidad nacional.

Una institución que se tambalea pero no se derrumba

Como es sabido, el Santo Oficio de la Inquisición española se creó por bula de Sixto IV en 1478 por decisión expresa de los Reyes Católicos tras dos intentos fallidos de sus antecesores, decisión que ha suscitado un sinnúmero de comentarios e interpretaciones. Explícitamente motivada por la voluntad real de acabar con la «herejía judeoconversa» y la división que esta

introducía en la sociedad cristiana, la nueva institución iba en realidad a seguir con su tarea de unificación religiosa a ultranza mucho más allá de los límites cronológicos que la mayoría de los historiadores dan a esta primera misión, pues se considera que la erradicación del criptojudaísmo se consigue en torno a los años 1530. Por lo tanto, la extinción de las causas de criptojudaísmo y el cambio de rumbo del Santo Oficio, sinónimo de su mantenimiento, serían contemporáneos del establecimiento del régimen imperial en España, lo cual plantearía de entrada un primer interrogante a propósito de la naturaleza misma de las nuevas misiones que esta Inquisición carolina podía ser llevada a cumplir por la nueva administración.

Comparando los motivos que impulsaron a la instauración del Santo Oficio moderno en España y en los Estados Pontificios (la Inquisición romana fue creada por Paulo III en 1542), Ricardo García Cárcel apunta certeramente una de las diferencias esenciales entre ambas instituciones, a saber, que Isabel y Fernando obedecen a motivos políticos, mientras que en Roma «no se ventila el principio de unidad sino el de la ortodoxia ideológica». En efecto, añade este historiador, «en España, la Inquisición surge como creación mancomunada de la Iglesia y el Estado para liquidar la vieja frontera de cristiandad que perduraba desde la Edad Media entre cristianos, moros y judíos en aras de la ansiada unidad religiosa, considerada como requisito básico de la unidad política»[4]. En esta línea vamos a situarnos nosotros también, pues estamos persuadidos de que, efectivamente, fueron consideraciones políticas —y accesoriamente financieras, en momentos cruciales para la tesorería real, sobre todo— las que llevaron a los monarcas católicos a desencadenar la antes nunca vista persecución de los judaizantes y, una vez esta lanzada, a apoyar con todas sus fuerzas el celo a menudo muy poco santo y, en todo caso, excesivo, de sus agentes. Los reyes se mostraron insensibles al

riesgo de deterioro de la imagen no solo del tribunal, sino del régimen en su totalidad que la animosidad de los inquisidores hacía correr a la empresa unificadora que la propaganda monárquica presentaba como santa, incluso como gran cruzada interior contra los enemigos de la causa católica. No obstante, si bien está claro el perfil altamente político de la Inquisición de los Reyes Católicos y, por ende, la instrumentalización de lo religioso por parte de los tribunales, también nos parece evidente que la nueva coyuntura generada por la aparición de Lutero junto con la particular sensibilidad de Carlos de Habsburgo a la cuestión del mantenimiento del catolicismo romano provocaron en la Inquisición una inflexión notable de lo político hacia lo religioso, hasta tal punto que no nos parecería exagerado afirmar que el gran momento religioso del Santo Oficio fue el carolino.

Para ciertos autores, la creación de la Inquisición se debe, más que a preocupaciones religiosas, a una obnubilación racista por parte de los «cristianos viejos» —miedo a la contaminación, creencia en la amenaza de conspiración— sustentada por factores socioeconómicos —lucha por el poder en el seno de las oligarquías urbanas— y políticos, al ser los conversos considerados como extraños en el proceso de formación de la identidad nacional. Estos argumentos, claro está, no hallaron grandes resonancias en Carlos de Gante, el nuevo soberano criado en un ambiente muy distinto, vagamente teñido de erasmismo, y menos aún en sus consejeros del primer momento, Chièvres y Sauvage. Cuando Carlos llegó a España con su gente, los tribunales de la fe llevaban poco más de treinta y cinco años actuando y habían procesado, entre vivos y muertos, a varias decenas de millares de criptojudíos designados como tales a la vindicta popular. Los nuevos dueños del país desembarcan en territorios cuya sociedad, destrozada por el odio, no solo se hallaba muy lejos todavía de cualquier alternativa de

reconciliación, sino que ofrecía con espanto a la consideración de los extranjeros suspensos el espectáculo de tantos atentados que clamaban reparación. ¿Qué iban a hacer aquellos flamencos tan poco implicados en la cruzada interior hispana?

Lo lógico hubiera sido marginar la frenética institución y avanzar por el sendero del perdón y de la unión de todos los súbditos. Juntar en vez de enfrentar. Porque al cabo de tres decenios largos de dura persecución de los judeoconversos, los ánimos no se habían sosegado, todo lo contrario. Los agravios que se perpetraban contra los conversos y el clima de terror que hacía reinar el Santo Oficio tenían enfrentados a los habitantes de las ciudades, y el deseo de venganza cundía por doquier. Juan de Mariana ve claramente el problema al comentar en su *Historia de España* (1592) el establecimiento de la Inquisición:

> Lo que sobre todo extrañaban [los conversos de Sevilla] era que los hijos pagasen por los delitos de los padres, que no se supiese ni manifestase el que acusaba, ni le confrontasen con el reo ni hobiese poblicación de testigos, todo contrario a lo que de antiguo se acostumbraba en los otros tribunales. Demás desto, les parecía cosa nueva que semejantes pecados se castigasen con pena de muerte, y lo más grave, que por aquellas pesquisas secretas les quitaban la libertad de oír y hablar entre sí, por tener en las ciudades, pueblos y aldeas, personas a propósito para dar aviso de lo que pasaba[5].

Pero no fue lo que ocurrió, sino todo lo contrario. No obstante, lo cierto es que tras la muerte de la reina católica sucedida en 1503, la Inquisición no parecía poder beneficiarse de un aval firme de sus herederos Felipe el Hermoso y doña Juana. Por carta patente firmada en Bruselas el 30 de septiembre de 1505, estos deciden suspender la Inquisición mientras no regresen a España:

> Carta patente de Felipe I y de su mujer doña Juana enviada al inquisidor general e individuos del Consejo de la Suprema[6].
>
> Bruselas 30 de setiembre de 1505.
>
> […] Sepades que a Nos es fecha relación que después del fallescimiento de la Reina nuestra Señora madre, que santa gloria haya, vosotros e los otros inquisidores que tenéis puestos en las ciudades, e villas e logares desos nuestros reinos y señoríos, habéis prendido e mandado prender, por el delito de la herética pravedad, muchas personas, los cuales tenéis agora presos y encarcelados, y en otros se ha ejecutado la justicia dándolos e declarándolos por herejes. E como quiera que nosotros creemos de vuestras conciencias que justa e jurídicamente se procede contra ellos, así en las prisiones como en las condiciones que contra ellos se hacen; pero porque nosotros queremos ser presentes, e que por nuestro consejo e parescer juntamente con vosotros se proceda contra ellos, e se vean e examinen sus procesos e causas por el contentamiento de las partes a quien toca, e de los otros nuestros súbditos e naturales, pues que por la gracia de Dios han subcedido en nosotros esos nuestros reinos; es nuestra merced e

voluntad que se haya de suspender e suspenda el efecto de la dicha Santa Inquisición, y que todos los procesos, pleitos e causas que están pendientes ante vosotros en el vuestro Consejo, o ante los otros inquisidores de todas las ciudades, villas e logares desos nuestros reinos e señoríos, así tocante a los vivos que están presos como a los muertos que son pedidos e demandados, que todo se suspenda, y esté e finque e quede en el estado en que está, hasta que, placiendo a Dios, nosotros seamos en esos nuestros reinos, para que vosotros juntamente con Nos y con nuestro acuerdo y consejo se entienda en ello, e non en otra manera[7].

Esta decisión venía probablemente motivada por el enorme escándalo que se estaba produciendo en Córdoba a raíz de la actuación intempestiva, corrupta y cruel del inquisidor Lucero, el cual tan solo entre diciembre de 1504 y mayo de 1505 había pronunciado nada menos que ciento cuarenta y siete sentencias capitales contra conversos con aprobación del inquisidor general Diego de Deza. Cuando en junio de 1506 se preparaba a quemar a ciento sesenta condenados, se interpuso Felipe el Hermoso e impidió el acto. Mientras tanto, arreciaban las quejas y recusaciones contra Deza.

El tribunal parecía entonces moribundo. Pero el brusco fallecimiento de Felipe el Hermoso en Burgos el 25 de septiembre de 1506 dejó pendiente el asunto inquisitorial, y los tribunales siguieron actuando. Poco después (9 de noviembre) estalló en Córdoba un grave motín ciudadano contra los excesos del inquisidor Lucero. Un gran número de presos, tal vez cuatrocientos, fueron liberados de las cárceles inquisitoriales. El Santo Oficio sufre un serio desprestigio con estos disturbios, y el fracaso ante Roma en el proceso de fray Hernando de Talavera no contribuye a remozar el edificio inquisitorial, sino todo lo contrario. Pero tanto Fernando el Católico como Cisneros iban a obrar por que se mantuviera e incluso se reforzara la temible institución. Ya desde Nápoles, antes de regresar a Castilla llamado por Cisneros a mediados de agosto de 1507, el rey católico cesaba al inquisidor general Deza y nombraba en su puesto a Cisneros (5 de junio de 1507), poco antes de obtener para él de Julio II el capelo cardenalicio. Es más, el 8 de noviembre era nombrado Cisneros juez de apelaciones, lo que

significaba que a partir de entonces las apelaciones contra las sentencias pronunciadas por los inquisidores ya no se llevarían a Roma, sino que se verían en España por su jurisdicción. Ya con anterioridad, Alejandro VI Borgia había concedido a los Reyes Católicos un primer breve nombrando juez de apelaciones para Castilla y León a Francisco Sánchez de la Fuente y, más tarde, otros dos (el 17 de septiembre de 1498 y el 15 de mayo de 1502) que anulaban las absoluciones dadas en Roma a condenados por la Inquisición española y prohibían que se recurriesen a Roma las causas todavía pendientes en los tribunales españoles. Ahora Cisneros tenía en sus manos el destino de la Inquisición, él, que había propugnado en el pasado una reforma del tribunal.

Una vez en España, Fernando tomó personalmente cartas en el asunto ostentando una postura clara: los descendientes de judíos no tenían por qué ser considerados a priori como personas infieles ni malvadas, antes tenía experiencia de que eran excelentes servidores («ellos sirvieron muy bien a los reyes»). Pero dado que entre ellos los había que seguían judaizando en secreto —y la Inquisición lo demostraba cada día —, convenía que «los buenos fuesen guardados y honrrados y los malos castigados». No obstante, el castigo nunca debía ser cruel ni arbitrario, más bien todo lo contrario («con piedad y no con rigor»)[8]. Quedaba, pues, abierta la cuestión de los métodos y las motivaciones de la Inquisición. Pronto Cisneros mandó encarcelar a Lucero (18 de mayo de 1508) y, acto seguido, convocó la famosa Congregación General de Burgos, que reunió a funcionarios del Santo Oficio y altos personajes de la administración, así eclesiásticos como seglares, veintidós en total, más el presidente, el propio Cisneros. El objetivo asignado a los participantes era examinar los sucesos de Córdoba y el proceder inquisitorial. La Congregación se reunió entre el 1 de junio y el 16 de julio. Sus conclusiones fueron solemnemente

publicadas en San Pablo de Valladolid el 1 de agosto en presencia del rey católico. Esta congregación excepcional despertó no pocas inquietudes y recelos entre el personal inquisitorial que había recibido sin ningún entusiasmo la noticia de la sustitución de Deza, pero al mismo tiempo también alentó esperanzas en los círculos afines a los conversos que reclamaban una revisión del procedimiento judicial en materia de fe. Fernando el Católico, hábilmente, se abstuvo de asistir a tan compleja asamblea que, por otra parte, examinaba asuntos castellanos, dejando al presidente de Castilla la representación del poder real.

El trabajo de la Congregación fue todo lo que se quiera menos falto de seriedad. Se pasó revista con el mayor detalle a todos los aspectos de la institución, así como a la actuación de varios inquisidores que fueron objeto de vivas censuras. Pero pasado el momento del examen crítico en el secreto del gabinete de la junta, no parece que surtiera el más mínimo efecto tan proba indagación. En realidad, el Santo Oficio salió fortalecido de esta prueba y está claro que se desaprovechó la oportunidad que brindaban los desmanes cordobeses para reformarlo en profundidad. Pronto volvieron a surgir quejas contra los inquisidores, tanto en Castilla como en Aragón, que demuestran el peso de la inercia a la vez que la capacidad de resistencia de una burocracia que obraba para su perpetuación. En cuanto al *Tenebroso* —es el calificativo que le aplica Pedro Mártir de Anglería— Lucero, si bien es verdad que Cisneros mostró una voluntad afirmada de procesarlo y condenarlo, el rey Fernando pudo más y consiguió no solo que se paralizara el proceso, sino que se le absolviera con tal de que no pudiera ocupar de nuevo cargos inquisitoriales. Al cabo de tres años de cárcel, en junio de 1511, se vio libre para trasladarse a Sevilla, donde disfrutó una canonjía hasta finalizar cómodamente sus días. ¿Cómo logró este individuo salir poco menos que inocente de tan mal paso?

Es imposible contestar a esta pregunta que muchos se hicieron entonces y se siguen planteando hoy en día, sobre todo sin tener el proceso cuyo paradero se desconoce, si es que no ha sido destruido. La clave de este asunto fue la decisión del rey católico pero, lo dicho, permanece todavía hoy totalmente opaca. Obviamente, ni Cisneros ni Fernando pensaron que sería un bien no suprimir la Inquisición, sino reformarla siquiera para que entrara sin asperidades en el concierto de las instituciones de la Corona a cambio de mayor benevolencia y transparencia. Probablemente estaban persuadidos de que su eficacia le venía precisamente de aquello que más dolía a sus detractores, el secreto y el uso intempestivo del arma financiera. Fuera como fuera, lo cierto es que rápidamente el rey aportó su apoyo oficial a la institución. Por cédula firmada en Logroño el 27 de noviembre de 1512 dirigida a los inquisidores, el soberano explicaba que su intención no era impedir el ejercicio del Santo Oficio[9]. En mayo del año siguiente, desde Valladolid, Fernando pedía al corregidor de Cuenca que favoreciera al inquisidor y demás oficiales del tribunal[10]. Otras circulares de tenor equiparable se emitieron durante aquellos años, lo que induce a pensar que la posición local de los inquisidores no estaba muy segura por todas partes.

Pero los conversos no rendían las armas. Al morir Fernando el Católico de camino hacia Guadalupe en enero de 1516, renacieron sus esperanzas y reiniciaron la lucha. Nada más fallecer el rey, Alonso Manrique, el futuro inquisidor general, sale hacia Flandes con una embajada destinada a aportar la noticia al joven Carlos de Habsburgo. Desde allí escribe lo siguiente al cardenal Cisneros: «Acá hay algunos españoles que ha días que vinieron que hablan muy mal de la Inquisición, alegando muchas exorbitancias que dicen que en ella se han hecho, y que a esta causa el reino está destruido, de manera que comenzarán a procurar que se quite, o al menos que se

desfavorezca»[11]. Los tiempos, en efecto, parecen estar cambiando. En agosto de 1516, Cisneros se lamentaba de nuevo de que «a causa de la muerte de Su Alteza […] algunos oficiales y personas d'este reino tuviesen pensamiento que la dicha Inquisición ha de ser suspendida y la dejarían de favorecer, lo que no es de derecho ni procede»[12]. El cardenal de Toledo va a intentar por todos los medios evitar semejante alternativa.

En España, los medios conversos estaban en efervescencia, buscando apoyos en el nuevo personal flamenco para lograr, si no la supresión de los tribunales de la fe, cosa que parecía cada día más difícil de conseguir, por lo menos una reforma del procedimiento y particularmente la regla del secreto de los testigos de cargo. Incluso ofrecieron en 1515 la suma totalmente desorbitante de 400.000 ducados para ello. Un anónimo memorialista, sin duda el propio Cisneros o una pluma inspirada por él, reaccionó inmediatamente con fuerza:

> Confieso que las necesidades de V. M. serán grandes, pero mayores fueron las del Católico Rey Don Fernado, abuelo de V. M., y aunque los mismos conversos le ofrecieron para la guerra de Navarra seiscientos mil ducados de oro, no los aceptó, porque quiso más anteponer el culto y observancia de la religión cristiana y que fuesse Dios y su fee preferida qua quantas riquezas y oro ay en el mundo… Y si se deroga la más mínima ley, no solo es en descrédito de la honra de Dios todopoderoso, sino desautorizar la gloria de sus abuelos[13].

Cisneros desempeñó en aquel trance, es evidente, un papel decisivo en defensa de la Inquisición. Pero no por ello hay que pensar que Carlos era enemigo de la institución ni que se dejara obligar por el cardenal. Al contrario, durante esos años 1517-1520, en los cuales el activismo de los agentes de los conversos en Roma fue máximo, vemos al rey escribir en repetidas ocasiones a su agente en la corte pontificia para que logre que echen de Roma a tal o cual valedor de los conversos españoles con el fin de evitar cualquier iniciativa de la curia en su favor.

Más difícil fue vencer la resistencia de las Cortes. Poco después de llegar a España, durante las Cortes de Valladolid los procuradores presentaron a Carlos, en febrero de 1518, una petición para que se llevara a cabo una reforma de la Inquisición

que pasó a ser el último punto de la concordia final. Se elaboró entonces un texto legal de treinta y nueve artículos que cambiaban totalmente la forma de actuar del Santo Oficio en una dirección harto más liberal y concorde con el derecho común. Jean Le Sauvage llevó consigo el texto a las Cortes de Zaragoza, adonde había pasado acompañando al soberano que iba a celebrar cortes allí, pero no le dio tiempo a que el texto se adoptara, pues murió de peste el 7 de junio. En realidad, no parece que aun habiendo seguido con vida el canciller Sauvage, se hubiera llevado a cabo ninguna reforma, pues en febrero de 1518 Adriano de Utrecht había sido nombrado inquisidor general para Castilla y Aragón y este no era partidario de quitarle influencia al tribunal, sino todo lo contrario.

En mayo de ese mismo año se ratificó en estas Cortes una concordia que contenía también una cláusula relativa a la reforma de la Inquisición. Carlos aseguró «ser su voluntad, que en todos y cada uno de los capítulos propuestos se observasen los sagrados cánones, las ordenanzas y decretos de la silla apostólica, sin atentar cosa en contrario»[14]. Finalizadas las cortes de Zaragoza, Carlos debía ir a Barcelona a jurar el respeto de los fueros. Durante estas Cortes de 1519-1520, los procuradores pidieron a su vez que se reformaran varios abusos de los inquisidores. Es en este contexto de Cortes cuando en 1519 los síndicos de Perpiñán entregaron en Barcelona a un tal Gabriel Mercader un memorial muy crítico titulado *Pensamiento sobre la Inquisición,* que desglosaba en quince puntos los abusos y violaciones del derecho que era necesario reformar. Mercader revirtió el contenido del memorial en otro de su puño y letra que le costó ser procesado por la Inquisición y abjurar *de vehementi*. Los puntos de fricción son siempre los mismos y perfectamente conformes con la línea de la oposición al Santo Oficio en las Cortes de la Corona de Aragón. Además del uso sistemático e ilegal de la tortura, se trata principalmente del

secreto de la instrucción, de las confiscaciones, del hecho de que los inquisidores no dependieran de los obispos, del exceso de familiares y su impunidad[15].

Volviendo a las Cortes, el rey respondió a los procuradores de Barcelona más o menos lo que a los de Zaragoza, a saber, que estaba de acuerdo para que se observasen los sagrados cánones. El papa confirmó la decisión el 1 de septiembre de 1520. Ya en abril de ese mismo año, pendiente en Roma la confirmación de la concordia, Carlos había escrito a su embajador don Juan Manuel que aquellas promesas las había hecho «por importunidad de personas y síndicos que en cortes intervenían» (carta del 9 de abril), agregando en un segundo correo que «nunca hubiera consentido en lo que consintió en Zaragoza y Barcelona, sino por la necesidad de partir pronto a su viaje a Alemania»[16]. Está claro que no tenía la menor voluntad de cumplir su palabra, por lo menos, en una interpretación amplia y extensiva del texto como lo reclamaban los aragoneses.

Durante los trámites de ratificación de las concordias con la Santa Sede, tuvo lugar un notable percance con el sumo pontífice que bien hubiera podido dar con todo el edificio inquisitorial en el suelo si León X, como lamenta Llorente, no hubiera dejado las cosas como estaban por miedo a Carlos V, quien, además de ser rey de España, acababa de conseguir el título de emperador. El caso es que el papa, irritado por las maniobras del rey y de los procuradores de Zaragoza en relación con la concordia, pero más todavía a causa de la actitud de los inquisidores de varios tribunales de distrito que se oponían a ciertos breves de inhibición emitidos por él, decidió reformar la Inquisición en el sentido de las demandas de los conversos. Con este fin, emitió el 28 de junio de 1519 tres breves, uno para el ya emperador Carlos V, otro para su inquisidor general Adriano y el tercero para los inquisidores de Aragón. En ellos revocaba todos los privilegios del Santo Oficio, así como a los

inquisidores —con excepción del Inquisidor general—, que pasarían a depender de los obispos para su nombramiento y solo permanecerían en el cargo dos años. Además, en el procedimiento se tendría que seguir el derecho común. Sin perder tiempo, el rey envió desde Barcelona a Roma a su leal Lope Hurtado de Mendoza, con calidad de embajador extraordinario ante la Santa Sede, para que este obtuviera la revocación de los breves. En las instrucciones que dictó para el caso el 23 de septiembre de 1519, el nuevo César opone a la voluntad del papa una defensa en regla de la Inquisición, de sus métodos, de la santidad y moderación del personal, a la vez que se espanta ante el inmenso riesgo que se correría si se dejara ir adelante a la pertinacia judaica. Este largo escrito, en el que salta a la vista la marca, e incluso la mano, del cardenal Adriano de Utrecht y de los escribanos del consejo de la Suprema Inquisición, constituye, no obstante, un testimonio fundamental del concepto que se hace el recién nombrado Rey de Romanos, antes de las Comunidades, antes de su confrontación con Lutero, de las cosas de la fe y de la política religiosa que más conviene a España. Por eso creemos necesario citar largamente estas instrucciones[17].

Empieza Carlos recordando que a su llegada a los reinos peninsulares, «por muchas quejas y clamores que algunas personas nos dieron contra el dicho Santo Oficio y sus ministros, nos queriendo saber la verdad dello y procurar el remedio necesario», mandó juntar una asamblea presidida por el inquisidor general para averiguar la situación. El resultado de la investigación ha demostrado «que el dicho ynquisidor general, después que tiene este cargo, con toda solicitud y studio ha procurado de tener y conservar en el officio hombres de letras y conciencia, personas honestas de buena vida y conversación, temerosas de Dios y amigas de justicia, y tales de quien no se puede presumir que por algún respeto hagan cosa no devida de

más de las censuras y penas del derecho que sobre sí tienen para administrar justicia; o si algunos excesos han hallado, los han castigado devidamente». En contra de lo que afirman los detractores del tribunal, «los Inquisidores en la forma del proceder no exceden de lo que por los sacros cánones, statutos y privilegios de la sede apostólica está ordenado y proveydo». Lejos de actuar cada tribunal según su criterio particular libres de todo control,

> el dicho ynquisidor general ha tenido y tiene sus visitadores, que continuamente andan de una ynquisición en otra visitándolos y tomando ynformación, así de la vida y costumbres de los ynquisidores e otros ministros del dicho Santo Officio como del modo de proceder e del buen tratamiento o malo que en la cárcel se haze a los presos por crimen de heregía; y los procesos de la visita de cada ynquisición luego se embían al dicho ynquisidor general y consejo de la ynquisición; y siempre que por ellos en las personas de los ynquisidores o en otros officiales se hallan faltas que lo requieren, son revocados o punidos devidamente y sin acepción de personas.

Revocar a todos los funcionarios de golpe como piensa hacerlo el papa sería dañar gravemente el prestigio de la institución y sembrar dudas en la opinión acerca de todo el trabajo llevado a cabo por personas tan venerables, honestas y letradas. «Sería hazerles notorio agravio e injusticia, e darlos a todos por ynfames y malos hombres; lo que no sería bien mirado, porque como es justo que los malos sean punidos, assi es razón que los buenos sean remunerados y no padezcan ynfamia e detrimento en sus honrras y reputación que lo contrario sería cosa de mal exemplo y de gran cargo de consciencia». Más grave todavía, la revocación general haría sin duda alguna recaer «alguna nota de ynfamia contra la buena memoria de los cathólicos Rey e Reyna, mis señores e agüelos, que en gloria sean, que deste Sancto Officio tovieron especial cuydado y procuraron de lo poner e yntroduzir en todos sus Reynos, conociendo ser muy necesario a la conservación de nuestra santa Fe cathólica». Por fin, la reforma tal como la quiere su santidad, al multiplicar el número de funcionarios que tan solo ejercerían sus cargos durante escaso tiempo, pondría en gran peligro el principio del secreto que, como bien dice el emperador, es lo que hace la fuerza de los tribunales:

Si hubiera que nombrar inquisidores cada dos años, con mucha dificultad se podrían hallar tantos juezes de quien se toviese confianza y guardasen secreto lo que viesen atestiguado y los nombres de los otros, siendo el secreto, como lo es, la fuerza del Santo Officio.

Restaurada la reputación de los funcionarios de la fe y demostrados los inconvenientes de la reforma, el soberano pasa a refutar las acusaciones de codicia que tanto habían contribuido en el deterioro de la imagen del tribunal. El argumento del César es al respecto, cuando menos, de un simplismo desarmante y cuando más, de muy mala fe, en cualquier caso, poco digno de quien lo enuncia y de la persona a quien lo destina. El papa, con su reforma, se indigna Carlos, lo que hace es

dar á entender que es verdad lo que falsamente algunos conversos han querido dezir ó afirmar que los ynquisidores condemnavan á muchos sin culpa por tomarles sus bienes y haziendas; lo que nunca se ha provado ni hallado por verdad, antes por clara experiencia se ve que todos o la mayor parte de los que en esta sazón de tiempo se hallan herejes, y contra quien se procede por la ynquisición son personas pobres, que a muchos dellos nuestro fisco les da de comer en la cárcel y les paga el advocado y procurador e las otras cosas necesarias a sus personas y a la defensión de sus causas, e ninguna diferencia se haze del rico al pobre para que hallándose en culpa no sean igualmente punidos, y los que están sin ella librados, absueltos y publicados por cathólicos christianos.

Llegado aquí, el rey se centra en lo que según él es fundamental, la misión de la Inquisición, es decir, la extirpación del judaísmo secreto de los conversos. Sin detenerse a pensar que no todos los nuevos convertidos fingen ser cristianos y siguen judaizando en secreto, Carlos aboga, al contrario, por la tesis opuesta: todos son judíos secretos, todos mienten, todos obran en la destrucción de la república cristiana y solo el Santo Oficio puede pararles los pies, por ese motivo se han ensañado siempre contra él. Obcecado en acreditar esta evidencia para él incuestionable, se encierra en una concepción conspiracionista totalmente acrítica, aquella que debía de prevalecer entonces en el seno de la opinión cristiana vieja más generalizada. En el próximo capítulo volveremos sobre este particular. Reproducimos ahora *in extenso* ese pasaje importante:

E porque su santidad vea y entienda la necesidad que hay en estas partes de continuarse con favor el dicho Santo Officio, también le ynformaréys de algunos casos de heregía que lleváys, por memoria; y le diréis las cosas feas y abominables que se han cometido contra nuestra fe cathólica; y como después que nos venimos á estos nuestros Reinos de la corona de Aragón se han descubierto en ellos dos sin[ag]ogas, que mucho tiempo han estado ocultas, donde algunos desta generación se juntavan a juydazar con un Rabí que los instruya en la ley de Moysén; los quales por sus confesiones fueron admetidos a

reconciliación por los ynquisidores apostólicos y ordinarios de nuestro Reyno de Aragón; y que asy mesmo grande número de otras personas, que havían hereticado y apostatado contra la fe cathólica, se han reconciliado y confesado sus delitos pública y spontáneamente; e que por mucho castigo que en esto se faze, siempre se hallan cosas nuevas; y para acabar de estirparse la heregía, sería más justo y necesario dar nuevas fuerzas al dicho Santo Officio de la ynquisición que quitarle las que ya tiene adquiridas y ganadas, pues son puestas sin perjuycio de la defensión de las partes.

Assí mesmo dezid a su santidad que no tenga por cosa nueva que esta gente procura de ynfamar al dicho Santo Officio y sus ministros; que siempre desde el principio de la ynquisición en estos Reynos de España trabajaron los conversos con todas sus fuerzas de la impedir y quitar; y en algunas partes procuraron de fecho resistirle la entrada, y en Zaragoza de acuerdo común de los principales dellos mataron un ynquisidor dentro en la yglesia; sobre lo qual por orden y provisión de los cathólicos Rey e Reyna mis señores se fizo muy grande y exemplar castigo; y pues con violencia no bastaron a perturbar el dicho Santo Officio, comenzaron de quexarse y dezir que los ynquisidores usavan de rigor excesivo y fazían muchos agravios y exhorbitancias; sobre lo qual diversas vezes los dichos Reyes mis señores juntaron letrados e fizieron diligencias por saber la verdad, y descubriendo sus notorias falsedades dexaron de darles crédito; y entonces ellos procuraron con offrecimientos que fazían de grandes sumas de dineros a los dichos Reyes católicos e a otras personas de quitar la ynquisición o reduzirla a tal estado que no tuviese fuerzas para corregir sus errores; y no podiendo acabar su mal propósito fueron a Roma e dixeron muchas maldades contra los ynquisidores a los pontífices pasados, e también prometieron grandes quantías de dinero por que se quitase o modificase el dicho Santo Officio e visto que por ninguno destos medios hovo lugar lo que deseavan, más de dozientas personas desta progenie, que de aquá se havían ydo e absentado, públicamente y en presencia del papa Alexandre confesaron como havían sido judíos en su yntención y hereticado en sus obras, y que havían procurado y fecho todo su poder para quitar la ynquisición; e otros muchos se pasaron á tierras de ynfieles, donde se tornaron judíos; que los que de ellos son vivos hoy día biven en la ley de Moysén.

Y en caso de que el papa se mostrara reacio en consentir lo que le pide, no vacila Carlos en autorizar a su embajador a que le amenace con desobedecerle y entrar en conflicto abierto con él. Si viera, le escribe,

que persevera en querer que la bulla se despache, o si está despachada que no se revoque, después de haver suplicado en nombre nuestro dos o tres vezes que á tal cosa no se dé lugar, le direys si necesario fuere que supplicamos á su santidad que no quiera con esto ponernos necesidad, ni darnos causa de usar de alguna manera de inobediencia, ajena de nuestra intención; porque nos tenemos de consejo y estamos determinados a no consentir ni dar lugar que tal forma de bula se publique ni execute en nuestros Reynos.

Terminaba pidiendo que el papa echara de Roma a una serie de conversos —cuyos nombres cita— que estaban negociando ante la curia la suspensión de su sentencia, así como de todos los agentes de los conversos españoles residentes en la Ciudad Eterna.

Vista por su santidad la implacable determinación del emperador, por breve de 12 de octubre de 1519 dirigido al inquisidor general, manifestaba su intención de no pasar adelante sin el consentimiento de Carlos, a pesar de las muy numerosas quejas que llegaban a Roma cada día contra la desordenada codicia de los inquisidores y su iniquidad. Los

aragoneses comprendieron que habían perdido esa batalla, pero no cejaron en su empeño de impedir que Carlos V lograse la revocación de los breves de reforma emitidos tras las Cortes que acabamos de evocar y, de hecho, se salieron con la suya por muy dispares que fueran la influencia de unos y de otro. En ese largo forcejeo entre el emperador, los aragoneses y los conversos por intermedio del papa, se esgrimieron argumentos de muy variada índole, de los cuales el del dinero fue uno de los más contundentes. Entre los medios de presión que según parece pudo utilizar Carlos V, Llorente cita uno sugerido por una carta del 2 de mayo de 1520 dirigida desde Roma al emperador por su embajador, en la que este le aconseja muy maquiavélicamente «que convenía pasase S. M. a Alemania y diese un poco de favor disimulado a un tal fray Martín Lutero, residente en la corte del duque de Sajonia, porque el sumo pontífice le tiene grandísimo miedo, porque predica y publica grandes cosas contra su poder pontificio: dicen que es grande letrado, y tiene puesto al papa en mucho cuidado»[18]. Otra carta del mismo don Juan Manuel, del 31 del mismo mes, da una idea del nido de intrigas que era Roma:

> Está informado el papa contra la Inquisición, y dice que se hacen en ella terribles cosas de males. Yo le dije que se informaba de los que aquí estaban contra ella, y que no los debía creer ni consentir. Respondiome que toda la información que tenía era de españoles de autoridad. Yo dije que aquí había algunos que se decía que daban dineros a algunas personas de esta corte, y que a estos que los recibían parecería que eran de autoridad porque les daban dinero, pero que los españoles que fuesen de buena conciencia y entendiesen el negocio, yo creía que hablarían a su santidad lo contrario. En fin, a él le parece que los inquisidores hacen mucho mal, y que V. M. no lo debía consentir. Y no piensa, según creo, que la Inquisición la ponene los reyes con tan buen celo como V. M. la tiene[19].

El 12 de septiembre de 1520, Carlos da plenos poderes a Adriano de Utrecht en materia de Inquisición:

> Confiando de vuestra grande suficiencia y recto juizio, industria y prudencia […] vos damos y cometemos nuestro poder cumplido y bastante con plena y entera facultad y comisión porque, durante la dicha nuestra ausencia de los reynos de Espanya, vos el dicho Inquisidor general podays proveher, crear y nombrar en todas las Inquisiciones de los dichos nuestros reynos y senoríos de las Coronas de Castilla, Aragón y Navarra, por quanto fuese nuestra voluntad, juezes de bienes confiscados e otros cualesquiere personas y cualesquiere otros officiales y ministros[20].

Y así es como iba a renacer de sus cenizas la Inquisición con el apoyo decisivo del joven y recién elegido Rey de Romanos, y

esta vez desde una perspectiva mucho más religiosa que política. Todo parece indicar, en efecto, que Carlos V se lanzó en una actividad de represión político-religiosa sin matices ya en los años 1520 tras su encuentro con Lutero (1521), y en este combate contaba con la Inquisición, que gozaba de su total confianza. Recordemos, además de las instrucciones tan explícitas que acabamos de citar, esta contundente declaración, enviada a su embajador romano pocos meses antes de aquellas:

> Nos tenemos acordado por cosa de este mundo no consentir ni dar lugar a que el Santo Oficio de la Inquisición reciba quiebra ni disminución alguna, pues así nos lo dejó encomendado en su testamento el Rey Católico mi señor, que en gloria sea, atribuyendo por él a Dios Nuestro Señor todas las victorias y prósperos fines que tuvo en las cosas que comenzó y vemos cada día por la experiencia ser necesario; y el nombre y título que traemos de católico nos obliga más a ello[21].

Esta convicción no le abandonará jamás. Así lo demuestra en infinidad de ocasiones en su correspondencia con la emperatriz Isabel o con su hijo Felipe, con el secretario Cobos, con el presidente de Castilla y tantos personajes más. Baste recordar con qué furor el emperador, cuatro meses escasos antes de su muerte, escribe desde Yuste a su hija y regente de España exigiendo el más terrible castigo contra los protestantes de Valladolid y Sevilla y le recuerda cómo en Flandes,

> queriendo yo poner Inquisición para el remedio y castigo de estas herejías […] hubo gran contradicción por todos, diciendo que no había judíos entre ellos. Y así, después de haber habido algunas demandas y respuestas, se tomó por medio de hacer una orden en que se declarase que las personas de cualquier estado y condición que fuesen, que incurriesen en alguno de estos casos allí contenidos, ipso facto fuesen quemados y confiscada su hacienda; para cuya ejecución se nombraron ciertas personas para informarse, inquirir y descubrir los culpados, y […] averiguada la verdad, quemasen vivos a los pertinaces, y a los que se reconciliasen, les cortasen las cabezas, como se ha hecho y ejecuta, aunque lo sienten mucho, y no sin alguna razón, por ser tan riguroso mandato[22].

En esta misma carta, lo vemos, el fatigado pero no menos vindicativo César asocia una vez más a los judeoconversos con la sedición, la infidelidad y la herejía demostrando un rencor tenaz hacia esta, para él, categoría peligrosa de sujetos, rencor que probablemente se remontara a los días de las Comunidades y a su memoria de la participación de los conversos en la revolución dirigida contra su poder.

Por este motivo nos parece difícil suscribir la idea, defendida

por muchos, incluido Domínguez Ortiz, según la cual el funcionamiento del Santo Oficio no apasionó mucho a Carlos V, el cual acabaría desinteresándose por sus asuntos en fecha todavía muy temprana, a los pocos meses de su regreso a la península en 1522. Primero, el joven Carlos habría empezado siendo poco amigo de la Inquisición por influencia de Guillaume de Croy, señor de Chièvres, y del canciller Jean Le Sauvage, los consejeros más influyentes del soberano al principio de su reinado, adversarios de la institución. Luego, a partir de 1518, se vuelve preponderante la influencia de Adriano de Utrecht, inquisidor general de Castilla y Aragón entre 1518 y 1523, regente del reino —1521-1522— y jefe de la Iglesia tras la muerte de León X. Este personaje de gran relieve espiritual habría logrado convencer al rey de la necesidad de mantener la Inquisición, pero sin incitarle a que se implicara directamente en su funcionamiento. Por fin, ya emperador, Carlos se abstendría de intervenir en los asuntos inquisitoriales y, tras la puesta en orden de Adriano y posteriormente el nombramiento de Alonso Manrique en 1523, se desentendería de las cuestiones de la herejía en España, mucho más preocupado por las de Alemania. Este esquema no es totalmente erróneo, pero ignora el compromiso católico fundamental del rey y su fiera intolerancia en materia de fe. Los textos que hemos citado más arriba lo muestran claramente.

Lo que ocurre después de las Comunidades es una desaparición, tanto más sensible cuanto que la protesta anterior había sido particularmente tenaz, del debate sobre la Inquisición en las distintas instancias políticas oficiales. Precisamente en las Cortes de Valladolid de 1523, se introdujo una petición sobre el Santo Oficio (petición sexta):

> que se procediese de manera que se guardase enteramente justicia para que los malos fuesen castigados y los buenos e inocentes no padeciesen; y que los Jueces que para esto se pusiesen fuesen generosos y de buena fama y conciencia, de la edad que el derecho mandaba y que se diesen salarios al Santo Oficio pagados por Su Majestad y que no fuesen pagados del oficio y que los testigos falsos fuesen castigados conforme a la ley de Toro[23].

El emperador contestó que para ello había nombrado como cabeza del tribunal al arzobispo de Sevilla Alonso Manrique, hombre de grandes cualidades a quien había pedido que administrara bien el oficio. Dos años más tarde, reunidas las Cortes en Toledo, los procuradores presentaron al rey una nueva petición (petición decimonovena) suplicando que interviniera en el funcionamiento del Santo Oficio, pues «los Inquisidores de estos Reinos se entremetían en muchas cosas que no eran de su jurisdicción ni dependientes del Santo Oficio», y que «moderasen los familiares que hubiesen de tener y las armas que pudiesen traer, porque en lo tal había gran desorden»[24]. El emperador dijo que se lo advertiría al inquisidor general. Y no pasó más. Después de esta fecha los asuntos relativos a la Inquisición, en la Corona de Castilla por lo menos, dejan de ser debatidos e incluso simplemente evocados. De hecho, después de citar las protestas de las Cortes de Toledo a las que hemos aludido más arriba y hasta el final de su crónica que acaba en 1534, Alonso de Santa Cruz no vuelve a mencionar la Inquisición. Tampoco existe ningún comentario en la crónica de Pedro Girón, que no pasa de 1540. Pero ello no significa que no siguiera existiendo mar de fondo. El nuevo pacto de silencio, que pone a la Inquisición a salvo de cualquier cuestionamiento, se corresponde con toda una serie de elementos concordantes que hacen de los años 1530 un momento clave sobre el que habremos de volver varias veces todavía en el transcurso de este capítulo.

Existen, no obstante, fuertes indicios de que siguió el debate subterráneo sobre la Inquisición, sus métodos y las cualidades de su personal. Que no aflorara es poco sorprendente: los conversos habían entendido su derrota y abandonaban su estrategia de intervenciones en Roma y en el entorno real, los procuradores de Cortes obedecían al mandato de las ciudades sobre las que se ejercían presiones significativas y por doquier arraigaba la

censura. Pero no por ello gozó espontáneamente el Santo Oficio de una plena aceptación entre las élites municipales que no se apresuraron a reservarle un lugar eminente. La Inquisición se impuso por la fuerza y cifró su eficacia en dos o tres reglas: el secreto absoluto, la distancia con los poderes locales, la independencia económica. Esto es lo que se estaba forjando por aquellas fechas cruciales que desembocarían en la era del inquisidor general Valdés. Porque si esta pudo advenir y con ella la estabilización definitiva de la Inquisición, es porque se logró hacer callar a la oposición, y esto no se hizo solo por medio de la amenaza y el terror. Después de las crisis de los años 1520, está claro que el autoritarismo monárquico fue ganando espacio e imponiendo las nuevas pautas de gobierno que implicaban una forma mucho más estrecha que antes de colaborar con los representantes del poder. La Inquisición formaba parte de ellos y estaba en posición de ofrecer perspectivas sociales interesantes a los que se unieran a sus esfuerzos.

Miguel Avilés, en un estudio acerca de la oposición al Santo Oficio presentado en el famoso congreso de Cuenca de 1978 sobre la Inquisición española, llama la atención acerca de la existencia de una corriente o, por lo menos, de cierto sentir de unos cuantos espíritus de radical exigencia, directamente vinculados a las órdenes religiosas, por lo general adversarios de Erasmo y grandes enemigos de los conversos. Tal fue el caso del franciscano Luis de Maluenda, cuyas *Excelencias de la fe* (Burgos, 1537) fustigan la tibieza de los tribunales de la fe y apelan al advenimiento de una Inquisición intransigente de mano dura. Este libro tremendo contiene frases como esta, a propósito de la blandura de los jueces: «Si cada año se ahorcasen en este reino… un par de inquisidores, por santos y justos que fuesen en sus personas, por los descuidos y sueños y negligencias que tienen en ladrar contra los errores, ¡qué avisados que andarían los otros!»[25]. Dentro de esta corriente hallamos, entre otros

religiosos, a los hermanos dominicos Francisco y Diego de Vitoria. Ambos coinciden en un idéntico desprecio hacia los jueces inquisitoriales a los que colocan muy por debajo del nivel de exigencia mínimo que se debería cumplir para desempeñar el cargo. Resulta tentador, si se consideran las circunstancias y la coyuntura espiritual del momento, ver en esos fulgores reformistas archiinquisitoriales la manifestación de algo en el ambiente que estaba arrinconando al erasmismo y dando la voz cantante a los nuevos tenores de la monarquía católica del futuro Felipe II.

Pero, por otra parte, en las antípodas de estos medios integristas, la oposición foral y erasmista seguía vigente, la primera concentrada en la Corona de Aragón, donde nunca se aceptó bien el tribunal a causa de sus repetidos contrafueros, la segunda cada vez más marginada. Así, hubo protestas en las Cortes de Monzón de 1528, de 1533, de 1537 y también en las de 1547, esta vez, a causa del número elevadísimo de familiares que consentían los inquisidores: por ejemplo, en Zaragoza, cuando la Concordia de 1512 estipulaba que no debían pasar de diez en la ciudad, los procuradores dicen que deben de ser entre seiscientos y mil. Todas estas críticas fueron desoídas por el emperador, que rehusó entrar en una discusión sobre el asunto de la Inquisición. Otro testimonio interesante, castellano esta vez, si no de oposición organizada, por lo menos de la existencia de un sector de opinión —próximo al erasmismo, en este caso — resueltamente discrepante en cuanto a la administración de los problemas confesionales se refiere. Se trata de un escrito anónimo, sobre el que llamó la atención Miguel Avilés en el artículo que acabamos de citar, escrito que apareció en Toledo a principios de noviembre de 1538, en el momento en que se hallaban las Cortes reunidas en la ciudad, en la catedral y delante de la puerta del apartamento del secretario del Consejo de Castilla. El anónimo memorial toma la forma de una carta de

súplica al emperador: «Buen rey, no te escandalices porque pedirte he reformes la santa Inquisición»[26]. Los motivos que alega para semejante osadía son interesantes. Nadie, escribe, se atreve hoy a pedir una reforma,

> Su Majestad, impedido en el ejercicio militar y los caballeros por seguirte y los perlados de la Iglesia de dolerse poco de sus feligreses y los hidalgos porque no digan que les toca y les escudriñen los linajes hasta Adán, y los conversos de miedo, y los labradores por vengarse de los conversos, no te piden ni osan pedir remedio para quitar la santa Inquisición, que no sería cristiano quien tal pidiese, sino para aumentalla y aclaralla, desmembralla, reformalla con la lumbre del Espíritu Santo[27].

En este preámbulo, el autor, con pocas pero escogidas palabras, pone el dedo en la llaga, la animadversión de los labradores hacia los cristianos nuevos. Muchos de los inquisidores, insiste, «son labradores, nasción muy contraria de los conversos, que ha habido inquisidor que decía: "Dámelo confeso y dártele he quemado"»[28]. A esta realidad fundamental que explica en gran parte la auténtica economía de la limpieza de sangre, nuestro anónimo reformador agrega otras tres o cuatro no menos pertinentes sobre los estragos que está operando el Santo Oficio en la sociedad española. Deplora en particular el impacto de las confiscaciones en la vida económica del país y la huida fuera de España de muchas ricas familias, de tal suerte que el rey se ve obligado a tomar dinero prestado a extranjeros que se enriquecen a costa del dinero español en vez de fomentar en la península la creación de bancos nacionales.

Otros memoriales parecidos se conservan en el archivo inquisitorial, pues los interesados eran los primeros en retirarlos de la circulación y archivarlos, pero según consta, no pasan de los años 1540. Todo parece indicar que con la reorganización de Valdés y la alarma generada por la espectacular «complicidad» protestante de Sevilla y Valladolid, la Inquisición cobra, por fin, esa estabilidad y esa invulnerabilidad que iban a caracterizarla a lo largo de la sombría etapa filipina.

El nuevo arraigo de los tribunales de la fe

La primera amenaza con la que se enfrentó la Inquisición a principios del reinado de Carlos V, una vez salvada la crisis que acabamos de relatar, fue financiera. Los tribunales iban cayendo uno tras otro en un déficit crónico a medida que iba adelgazando el filón judeoconverso, de tal suerte que aquella agresiva institución pensada por Fernando el Católico, entre otras cosas, como eficaz recurso financiero extraordinario para la Corona, se hallaba en vías de transformarse en una carga para el tesoro, cosa de todo punto inconcebible. Había, pues, que hallar nuevos recursos. En 1525, la Inquisición se queja de que los tribunales no tienen un real «porque no hay bienes confiscados» y piden que se vea si se pueden atribuir beneficios eclesiásticos a los tribunales[29]. En efecto, la cesión de canonjías a los oficios, ya otorgada por Alejandro VI en 1494, no se había puesto en práctica a causa de la férrea resistencia de los cabildos. Solo en 1559 lo lograría el inquisidor general Valdés, victoria que cuenta entre las más sobresalientes de su mandato y a la que sin duda contribuyó de forma decisiva la hábil explotación por parte de Valdés del sobresalto causado por el descubrimiento de los focos protestantes de Valladolid y de Sevilla que veremos más abajo. Se ve claramente en la carta que Valdés envía al papa el 9 de septiembre de 1558, en la que, tras exaltar la espléndida labor desempeñada por los inquisidores en este negocio, dice que

> según el tiempo es tan peligroso de las herejías que se han levantado, parece muy conveniente y necesario que se acrecentasen más Inquisiciones […] y que los salarios fuesen para poder sustentar los oficiales y se perpetuasen lo cual se podría hacer fácilmente mandando su Santidad aplicar algunas rentas eclesiásticas que sirven de poco fruto a la Iglesia de Dios y sería mejor empleado en sustentar la Inquisición[30].

A esta necesidad de tesorería venía a sumarse otra, como consecuencia de las lamentables tribulaciones por las que había atravesado la institución, y era la de estabilizar los oficios moralizándolos, controlándolos y fijándoles objetivos concordantes. En otros términos, se trataba de darle los medios para determinar una misión específica en el tiempo, dentro del concierto de los organismos de la monarquía, misión que

tendría que verse como irreprochable y necesaria a la vez que en perfecta sintonía con los valores que defendía la monarquía católica. De las soluciones aportadas a estos dos imperativos iba a depender la supervivencia de la Inquisición.

Los inquisidores del emperador

A partir del momento en que Adriano de Utrecht asume la dirección de la Inquisición en febrero de 1518, un importante cambio de estilo se perfila con la emergencia del nuevo protagonismo del Consejo, que pronto se transformaría en le verdadera instancia decisoria. Hasta el nombramiento de Fernando Valdés (1547), fue la Suprema la que gobernó el Santo Oficio. Esto se debió a la misma personalidad de Adriano y a las numerosas tareas que le ocupaban, pues, además de ser obispo de Tortosa —esto era lo de menos—, su posición de hombre de confianza de Carlos implicaba su presencia al lado del soberano y el conocimiento de todos los negocios del Estado. Por otra parte, durante su regencia tuvo que enfrentarse con la revolución de las Comunidades, lo que no debió de dejarle mucho tiempo para ocuparse de la Inquisición. Lo más notable que hizo Adriano de Utrecht para la Inquisición, además de influir de manera decisiva en su mantenimiento, fue la reunificación de las Inquisiciones de Castilla y Aragón, que se habían escindido en 1507 —aunque se mantuvieron dos secretarios y dos fiscales durante un decenio todavía. Al desplazarse a Roma tras su elección al trono de San Pedro, Adriano no abandonó el título de inquisidor general, pero nombró como cabeza de la Suprema a fray Francisco Gracía de Loaysa (marzo de 1522), hombre de Fernando el Católico, maestro general de los dominicos y ahora confesor del rey, tras dejar el puesto vacante Juan Glapión al morir el 4 de octubre de

1522. El emperador le tenía en gran estima y de manera evidente le dejó actuar como verdadero patrono del Santo Oficio. Enemigo decidido de los conversos, hombre poco inclinado a miramientos legales a la hora de lograr sus fines —las dolencias de los procuradores en las cortes de Valladolid de 1523 lo muestran, particularmente aquellas que se refieren a la codicia de los funcionarios—, mantuvo una fuerte presión sobre los descendientes de los hijos de Israel. Cuando Adriano VI, poco antes de fallecer en diciembre de 1523, nombró por fin inquisidor general a Alonso Manrique, Loaysa permaneció en la Suprema, donde ocupaba una posición de fuerza, y siguió su extraordinaria ascensión: presidente de Indias en 1524; obispo de Osma el año siguiente; cardenal en 1530; obispo de Sigüenza en 1532; comisario general de Cruzada en 1536; por fin, arzobispo de Sevilla (1539) y, ya en las puertas de la muerte, inquisidor general (1546), cargo que solo ocupó un mes. En realidad, vemos que entre la época de Cisneros y la de Valdés, es Loaysa quien representa la continuidad de la acción inquisitorial. Pero no hay que olvidar que Valdés, que será el sucesor de Loaysa, también era miembro de la Suprema desde 1523.

Alonso Manrique de Lara, que iba a estar a la cabeza de la institución durante dieciséis años —del 10 de septiembre de 1523 al 28 de septiembre de 1538, fecha de su muerte—, era un hombre muy distinto. Miembro de una familia aristocrática de gran relieve, era hijo del conde de Paredes, maestre de Santiago, sobrino del arzobispo de Sevilla y hermano del insigne poeta Jorge Manrique. Lo más representativo del mandato de este inquisidor general fue, sin duda, su actitud hacia los disidentes, hecha según parece de mansedumbre y tolerancia, que probablemente le fuera reprochada a este nuevo jefe del tribunal, hombre muy político, si no profundo, capaz de detectar lo válido de las ideas ajenas, y, de hecho, mucho más

«moderno» que su antecesor, según indicios comentados por Augustin Redondo[31].

La etiqueta de erasmiano es la que con más frecuencia se le ha pegado a las espaldas, y la que más dudas ha suscitado también, no sin motivos, pero sin que se logre jamás ver claro en este asunto. Por su parte, Miguel Avilés tiene sus dudas: «No nos parece que el erasmismo constituyera jamás la única clave de la personalidad religiosa de Manrique»[32]. De hecho, que Alonso Fernández de Madrid, el arcediano de Alcor, publicase, probablemente en 1526, la segunda edición de su traducción del *Enchiridion* de Erasmo con la famosa dedicatoria en la que declara que el texto ha recibido la aprobación del inquisidor general —su escudo de armas figura en el reverso de la portada —, a quien ha parecido muy provechoso y altamente edificante, no es argumento suficiente para decretar que este era erasmista o simplemente tolerante y amigo de los defensores de Erasmo. Pero también es cierto que García de Loaysa había atacado el texto de Erasmo y que fue el secretario de Manrique, Luis Núñez Coronel, hombre relacionado con Juan Luis Vives y partidario declarado de Erasmo, además de pertenecer a una familia segoviana notoriamente conversa, quien tomó la defensa del libro, el cual difícilmente hubiera podido publicarse sin el apoyo del inquisdor general. Otros signos de proximidad con los erasmistas se citan con frecuencia. Así, en 1528, Manrique defendió a Alfonso de Valdés contra las protestas del nuncio Baltasar de Castiglione a propósito de su panfleto antipapista o, más bien, proimperial, el *Diálogo de las cosas acaecidas en Roma.* Ese mismo año, Juan Luis Vives dedicaba a Manrique, desde Brujas, su *De pacificatione,* encomiando la inclinación que muestra hacia los hombres de letras, empezando por el propio secretario Coronel, ferviente erasmista y converso, como ya hemos señalado. El anónimo traductor al castellano de los comentarios de Erasmo a los salmos 1 y 4, publicados en 1531,

le dedica también su obra. Pero es sobre todo la actitud del inquisidor general durante la conferencia de Valladolid, ya mencionada, destinada a examinar la ortodoxia de los escritos de Erasmo —27 de junio-13 de agosto de 1527—, tal como la interpreta Marcel Bataillon, la que permite pensar razonablemente que durante los años 1520, Manrique fue un escudo eficaz para los partidarios del humanista de Rotterdam. Según el insigne hispanista francés, en efecto, fue la acción de Manrique la que permitió que no se zanjara el debate en pro ni en contra de Erasmo, lo que representaba en sí una victoria para sus partidarios. Además, hubo relaciones entre los dos hombres. Erasmo le dedicó su *Apologia ad monachos quosdam hispanos* (Basilea, 1528). En 1529, le envió un ejemplar de su edición de san Agustín, recién publicada, y el año siguiente, le escribió para quejarse de los ataques del franciscano Luis de Carvajal.

Pero su personalidad, mal conocida, muestra fuertes contrastes. Por ejemplo, se subraya que fue protector de Domingo de Valtanás, adversario de los estatutos de limpieza de sangre, pero, a la vez, él mismo fue quien en 1511 instauró en su catedral de Badajoz el primer estatuto de ese tipo. Su conducta personal tampoco se corresponde bien con la que se podría exigir de un prelado de su nivel y sus responsabilidades en momentos tan críticos para la Iglesia. Tuvo varios hijos, entre los cuales tres nos son conocidos por los altos cargos que desempeñaron: Antonio Manrique, señor de Santa Gadea, fue adelantado de Castilla; Rodrigo Manrique fue miembro del Consejo de Guerra; por fin, Jerónimo Manrique de Lara acabó como obispo de Ávila después de haberlo sido de Cartagena y, por pocos días, inquisidor general (mayo-septiembre de 1595). Del mismo modo, su relación con la famosísima superiora de las clarisas de Córdoba, Magdalena de la Cruz, embustera y fingidora poco recomendable, muestra cierta tendencia a la credulidad bastante sorprendente, como su actitud complaciente

hacia Juan de Ávila en el momento en el que se le acusa de alumbradismo. En el fondo, según Avilés, lejos de ser un erasmista convencido, Manrique lo sería de forma «coyuntural», porque durante los primeros años del reinado de Carlos V era el erasmismo la ideología que mejor cimentaba la necesaria justificación de la acción imperial, además de que, agrega este historiador —idea interesante pero que merecería ser debidamente documentada y analizada—, esa corriente espiritual representaba un cómodo biombo de «superficial interiorismo» detrás del cual quedaban protegidas «las palpitantes vísceras del interiorismo autóctono castellano»[33].

Sea como fuere, parece claro, y esta circunstancia no haría sino acentuar la opacidad del personaje, que Manrique tuvo siempre dificultades para imponer su voluntad al Consejo, que era el verdadero órgano decisorio, y aunque no creemos, a pesar de lo que han escrito algunos, que fuera en la Suprema donde se decidía la política española en materia de religión, representó sin duda uno de los centros importantes de poder en la monarquía, a causa, principalmente, de la mayor o menor proximidad de sus miembros al monarca y sus más próximos consejeros. El inquisidor general Manrique, según esboza Miguel Avilés no sin cierto esquematismo, se halló atenazado entre dos corrientes opuestas que originaban no pocas tensiones al más alto nivel a partir de 1523. La primera, la más cercana a Manrique, estaba encabezada por el canciller Gattinara, y reunía a los erasmistas que ya hemos evocado en páginas anteriores. Afín a este grupo hallamos a toda una nebulosa de espirituales más o menos heterodoxos, recogidos, visionarios o alumbrados. Ciertas casas poderosas, como la de los Mendoza, no se mostraban insensibles a esta nueva oferta espiritual y abrieron sus puertas a algunos de sus más insignes representantes. Marcel Bataillon ha descrito muy bien estos ambientes en su *Erasmo y España*.

Frente a ese grupo, Miguel Avilés dibuja otro, en torno a

Francisco de los Cobos, hombre ambicioso cuya fortuna fue en aumento a la par de su poder, opuesto a las ideas políticas de Gattinara y aliado incondicional de Loaysa en toda clase de negocios, tanto políticos como privados, relevantes unos, otros desvergonzadamente clientelares e interesados. Esta corriente o, mejor dicho, este grupo de presión, aunque nacido al amparo de los consejeros flamencos del joven Carlos de Gante, de Chièvres, por no citar sino al más representativo y poderoso, se mostró poco inclinada hacia la aventura imperial, fue resueltamente antierasmista y representó la continuidad del fernandismo político. Son estos hombres, en evidente sintonía con el emperador, los que operarían una inflexión considerable en la política religiosa de la monarquía, de intransigente defensa de la ortodoxia romana, dentro de la línea defendida por un Luis de Maluenda y los dominicos. Manrique no logró evitarles a sus propios amigos y aliados que los procesara la Inquisición —Juan de Ávila, Juan de Vergara y su hermano Bernardino de Tovar, Juan del Castillo, condenado a la hoguera y ejecutado en 1535, como veremos más abajo—, hasta que él mismo cayera en desgracia. En 1533 el emperador lo destierra a su diócesis de Sevilla. En 1534, Manrique fracasa en su intento por ser nombrado en la sede toledana —claro indicio de que su influencia pertenece ya al pasado—, pagando así su oposición a Cobos en el asunto del adelantamiento de Cazorla. Muere en Sevilla el 28 de septiembre de 1538.

Aunque parezca que Manrique, en parte a causa de sus numerosas ausencias desde 1529, fecha de su primera desgracia, no hizo sino dejar a la Inquisición actuar por sí sola pilotada por la Suprema, lo que haría de él, como se ha escrito a menudo, un inquisidor de transición —pero una transición de dieciséis años tiene que ser forzosamente algo más que eso—, pensamos que en realidad imprimió su marca en el tribunal más hondamente de lo que se supone, sobre todo si se admite que su erasmismo y

su espíritu de tolerancia eran en parte mera fachada. La reestructuración territorial, la labor legislativa, que vamos a evocar más abajo, son testimonio de ello. Pero tal vez la marca más notable de su administración sean las juntas, a las que recurrió con frecuencia. Se trata de congregaciones de teólogos y juristas —a los que se podía sumar algún que otro político directamente vinculado a Cobos—, que se convocaban con el fin de zanjar los problemas más complejos o aquellos cuya solución requería amplio consenso. Así lo hizo en 1525 con los moriscos del reino de Valencia tras su bautismo forzoso; con los alumbrados por la misma época; con las brujas en 1526; con los moriscos granadinos justo después, o la famosa conferencia de Valladolid el año siguiente, solicitada esta por los frailes, que ya hemos evocado.

El sucesor de Manrique a la cabeza de la Suprema, el cardenal Juan Pardo de Tavera, fue nombrado el 7 de noviembre de 1539. Prototipo de lo que hoy llamamos un «gran patrón cortesano», tenía entonces sesenta y siete años y se podía vanagloriar de una larga carrera dentro de la alta administración al servicio del emperador, en la que, ciertamente, debió de influir el hecho de que fuera sobrino del arzobispo de Sevilla y segundo inquisidor general fray Diego de Deza, hombre de gran influencia política. Más que sus cargos eclesiásticos —fue vicario general de la archidiócesis de Sevilla, obispo de Ciudad Rodrigo, luego de Osma, luego de Santiago de Compostela, para ascender por fin a la sede primada en 1534—, son interesantes los cargos civiles que desempeñó con gran satisfacción del monarca, desde la primera misión en Portugal que este le encomendó a principios de los años 1520. En tiempos del rey Fernando, había llevado a cabo la visita y reforma de la Chancillería de Valladolid (1513-1514), que pasó a presidir diez años más tarde. En 1524 se le nombró presidente del Consejo de Castilla, lo que hacía de él el primer personaje del reino después del

monarca, función que le condujo a presidir las Cortes del reino en numerosas ocasiones. Obtiene a petición de Carlos V el capelo cardenalicio con el título de San Juan *ante Portam Latinam* en 1531, antes de la mitra toledana. Al ser nombrado inquisidor general dimitió de la presidencia de Castilla, pero la muerte de la emperatriz en abril del mismo año le convirtió en gobernador del reino, cargo que desempeñó junto con Loaysa hasta 1541.

Tavera es un puro político. Está a la cabeza de lo que hay que llamar un partido cuyos hombres, junto con los de Cobos, que encabeza la otra corriente de influencia de la corte —sistema de equilibrio de las facciones que Carlos V recomienda usar a su hijo para evitar la demasiada ascendencia de un solo bando sobre sus decisiones—, se sitúan estratégicamente en los consejos y juntas decisorias. Pero no cabe pensar que hubiera enfrentamiento, ni siquiera tensiones importantes entre ambos hombres, todo lo contrario. En aquellos años centrales del reinado de Carlos V, Tavera y Loaysa actúan en sintonía con Cobos, quien aparece como el auténtico hombre fuerte del régimen, el que todo lo controla y dispone.

Tras abandonar sus cargos políticos, Tavera se centró en la administración de su arzobispado. Cabe señalar a este respecto que intentó, sin éxito, introducir un estatuto de limpieza de sangre en el cabildo, lo que lograría poco después su sucesor, el obstinado Silíceo, como veremos. Se dedicó también al mecenazgo que hasta entonces no había tenido ocasión de ejercer, embelleciendo la catedral —coro alto y reja del coro— y mandando construir la espléndida fachada del palacio episcopal. Pero su gran realización fue el hospital de San Juan Bautista, extramuros de la ciudad imperial, destinado a recibir sus restos mortales, uno de los edificios más emblemáticos del Renacimiento en tierras castellanas sobre el que tendremos ocasión de volver en un próximo capítulo. Al recibir la nueva de

su muerte, acaecida en Toledo el 1 de agosto de 1545, Carlos V tuvo esta frase, a guisa de imperial epitafio: «Se me ha muerto un viejecito que me tenía sosegados mis reinos de España con su báculo»[34].

A la cabeza del Santo Oficio, no parece que Tavera tuviera muy a pecho imprimir una dirección particular en materia de política religiosa. Más bien se conformó continuando lo empezado bajo su predecesor, por lo que sí que se puede afirmar en su caso que fue «un mandato de puro trámite», en palabras de Miguel Avilés[35]. Lo mismo ocurrió con su inmediato sucesor, el temido Loaysa que llevaba veintiséis años ejerciendo de consejero en la Suprema pero cuya hora llegaba tarde, pues falleció a los dos meses de ser nombrado y tan solo a los veintitrés días de tomar posesión del cargo. El que iba entonces a hacerse con el mando de la Inquisición, otro perro viejo en la institución desde 1524, no iba a actuar de la misma manera. Los tiempos habían cambiado. La Inquisición, para desempeñar la gran misión uniformizadora que estaba siendo la suya, tenía que acrecentar su eficacia y, para ello, conseguir su autonomía financiera, afianzar su dominio territorial y reformarse en profundidad. Fernando Valdés, el recién nombrado arzobispo de Sevilla, de sesenta y cuatro años de edad, lo iba a hacer. Pero esta tarea, aunque realizada en parte todavía bajo el reinado de Carlos V, es ya por completo asunto que pertenece a otro momento histórico, el de la monarquía católica de Felipe II.

La consolidación de los oficios

El primer gran paso que se observa desde los primeros años del reinado de Carlos V es la estructuración de la red de tribunales, todavía imperfecta en tiempos de los Reyes Católicos. La primera serie de tribunales que se crearon has- ta

1493 no cubría la totalidad de los reinos peninsulares, dejando subsistir grandes huecos en la periferia. Faltaba Navarra, por supuesto, ya que no se incorporaría a la Corona española hasta 1512, pero también Galicia y, sobre todo, Granada, la recién conquistada. Por lo que a la primera se refiere, Fernando el Católico se apresuró, ya en 1513, a enviar inquisidores a Pamplona con recomendaciones suyas y el 14 de noviembre de 1516 firmaba el papa las bulas de inquisidor general de Aragón y Navarra titularizando en el cargo a Adriano de Utrecht. En cuanto a Galicia, no se logra crear allí un tribunal en tiempos del emperador, a pesar de varios intentos. Hay que esperar al año 1520 para ver nombrado un inquisidor, el licenciado Maldona- do (20 de mayo), y pocos meses después a otro, el maestro Arteaga, los cuales emprenden su particular tarea en un medio abiertamente hostil. De hecho, no se crea entonces un verdadero tribunal sedentario y estable, sino que los inquisidores actúan puntualmente y de forma itinerante. El 21 de octubre de 1524, la Suprema nombró por primera vez a un funcionario con referencia a lo que iba a ser luego un distrito geográfico concreto. Se trata del bachiller Pedro de Meneses, canónigo de Astorga, «Inquisidor apostólico en la ciudad y arzobispado de Santiago y los obispados de Astorga, Tuy, Mondoñedo, Lugo y Orense»[36]. Pero la hostilidad del cabildo de Santiago y de los funcionarios de la Audiencia real hicieron imposible el buen funcionamiento de este tribunal abortado. A partir de 1532, pasa la zona a depender del de Valladolid. Así permanecerán las cosas hasta la reorganización de Valdés, a favor de la cual la Suprema intenta por segunda vez enviar a un inquisidor a Galicia (junio de 1561). Se seguirá una serie de altibajos, de conflictos jurisdiccionales, de crisis y abandonos, hasta que en 1574 la Corona logra asentar definitivamente un tribunal en Santiago. Tal éxito, comenta Contreras, se debe a una nueva y firme voluntad de la Corona de afincar la institución en una

región que en los años 1570 cobra un valor estratégico particular, dado el giro atlántico que está adoptando la política filipina.

El caso de Granada es una vez más revelador de esta particular dimensión política de la Inquisición. Desde Llorente, se viene diciendo que no hubo Inquisición en Granada antes de Carlos V porque la reina Isabel se oponía a ello por respeto al deseo de Hernando de Talavera, su antiguo confesor y consejero, primer arzobispo de la ciudad reconquistada. Consta, no obstante, que en 1592, nada más establecerse los cristianos en Granada, se incorpora al tribunal de Córdoba, primer paso hacia la erección de un tribunal autónomo. El objetivo entonces no podía ser la represión de las prácticas islámicas, ya que los mudéjares no estaban todavía convertidos al cristianismo ni, por cierto, se les podía obligar a estarlo según las capitulaciones firmadas por los reyes el 25 de noviembre del año anterior. Lo que importaba por aquellas fechas a los monarcas era la cuestión del criptojudaísmo. Tras el decreto de expulsión-conversión de los judíos —que se firmó precisamente en Granada el 31 de marzo de 1492— y la autorización real de finales del mismo año acordada para los expulsados para regresar una vez demostrada su conversión, desde principios de 1493 entraron en España muchos neófitos de cuya sinceridad religiosa cabía dudar. Pero todo cambia en el verano de 1499 durante la estancia de Isabel y Fernando en Granada, donde constatan que la política de asimilación pacífica defendida por Talavera no surte los efectos esperados o, por lo menos, no con la rapidez que se esperaba. Entonces Cisneros convence a los reyes de la utilidad de la Inquisición para apresurar —por la fuerza— las conversiones. Además, ha surgido un tema que preocupa a los soberanos, el de los renegados, es decir, los moros que se han convertido pero que luego vuelven a su antigua fe.

A principios de septiembre de 1499 son nombrados un

inquisidor y varios funcionarios más con destino a Granada. Muchos conversos huyen inmediatamente de la ciudad, y muchos mudéjares hacen lo mismo. Pero en febrero de 1500, sin que se conozca el motivo preciso, cesa de existir este prototribunal granadino y el antiguo reino nazarí pasa a pertenecer al tribunal de Jaén, con lo que fracasa el intento de implantar la Inquisición en la zona. Entre mediados de 1500 y 1507, Granada va a pertenecer al tribunal de Jerez, luego de nuevo al de Jaén y en esta última fecha, las diócesis de Granada, Málaga y Almería integran el distrito de Córdoba, mientras que el obispado de Guadix y el adelantamiento de Cazorla permanecen en el de Jaén. No se sabe gran cosa de lo ocurrido durante las dos décadas siguientes que se corresponden, tras las conversiones de los mudéjares de Granada (1501) y de la Corona de Castilla (1502), con la emergencia de la problemática morisca en la región. La Inquisición acabó introduciéndose en Granada de forma autónoma y definitiva a principios de diciembre de 1526. Su jurisdicción se extendió a la totalidad del antiguo reino nazarí. Esta importante decisión la tomó Carlos V, quien estaba en ese momento en Granada y había recibido amplia información sobre el estado de la conversión de los moriscos. En el siguiente capítulo analizaremos la política del César respecto de los nuevos convertidos de moros.

Además de la creación de los distritos que faltaban para alcanzar una cobertura total del territorio, se operó también un reequilibraje de los existentes hasta llegar a la fisionomía casi definitiva —el cambio posterior más significativo sería la creación, en 1628, del Tribunal de Corte en Madrid— que perduraría hasta la extinción del tribunal. Tras las primeras décadas de existencia de la Inquisición, que se habían caracterizado por una proliferación de tribunales muy dispares y a veces circunstanciales, se hacía necesaria una racionalización del espacio de acuerdo con el estilo francamente centralizador

que definía a la institución. La idea rectora de estos reajustes, casi todos operados durante los años 1520, es la homogeneidad del espacio y la facilidad de las comunicaciones, garantía de una presencia eficaz de los funcionarios y de su capacidad de intervención. En 1521, Orihuela y su tierra pasan a formar parte del tribunal de Murcia. Ese mismo año, el obispado de Calahorra pasa a depender del tribunal de Navarra y el obispado de Sigüenza pasa de Toledo a Cuenca de forma definitiva. Hacia 1524 se traslada el obispado de Ciudad Rodrigo del tribunal de Valladolid al de Extremadura, con sede en Llerena. Como consecuencia de la creación del tribunal de Granada, en 1526, el de Jaén, que funcionaba desde 1483, se desmembra y reparte entre los de Córdoba y Murcia. En 1528 se sacan del distrito de Valladolid, para incorporarse en el de Toledo, los territorios de los obispados de Segovia y Ávila situados al sur de la Cordillera Central. Del mismo modo, el arciprestazgo de Alcaraz, del distrito de Córdoba, pasa a formar parte del de Murcia[37].

El segundo punto notable de la Inquisición carolina es el legislativo y jurisprudencial. El cuadro que presentamos a continuación mide la actividad legislativa de la Inquisición en tres épocas comparables: antes de 1518 —cuarenta años de época «fundacional»—, de 1519 a 1556 —treinta y ocho años, época de Carlos V— y de 1557 a 1598 —cuarenta y un años, reinado de Felipe II. Se ha elaborado a partir de los abecedarios de cartas acordadas y decisiones reales que conservaba cada tribunal en su archivo, en este caso, el de Cuenca. Lo primero que es de notar, en relación con el volumen global de actividad, es que la época de Carlos V concentra casi la mitad —el 45,8 por 100 exactamente— del número total de las disposiciones, cuando se hubiera podido pensar que el talante papelero de Felipe II, así como el desarrollo importante de la burocracia durante su reinado tendrían que reflejarse en la administración inquisitorial. Sin embargo, esta época, la más larga de las tres,

solo representa un 41,1 por 100 del total, o sea, un promedio de 8,2 decretos anuales, mientras que durante el reinado del emperador se firmó un promedio de 11,6. Esta fuerte proporción de textos legales en tiempos de Carlos V no es nada propio del Santo Oficio. En realidad, se legisló abundantemente entonces en todos los dominios de la vida pública y el gobierno, en sintonía con la organización del Estado y la creación de nuevos organismos administrativos llevada a cabo por la burocracia carolina.

CUADRO I

Jurisprudencia inquisitorial. Cartas acordadas, mandamientos del inquisidor general o del Consejo y decretos reales (1480-1598)

	1480-1517	1518-1556	1557-1598	TOTAL
		PERSONAL		
Inquisidores	13	35	26	74
Otros	23	74	62	159
Familiares	1	11	28	40
Comisarios	0	1	20	21
Privilegios/litigios	6	19	24	49
Total	43	140	160	343
		PROCEDIMIENTO		
Testigos	3	22	5	30
Procedimiento	16	108	41	165
Cárceles	6	40	21	67
Religiosos	8	31	23	62
Total	33	201	90	324
FINANZAS	12	33	49	94
		PENAS		
Pena capital	1	9	3	13

Reconciliación		11	6	35
Abjuraciones	318	12	10	25
Absolución	0	0	8	8
Publicidad/infamia	5	11	8	24
Otros	2	2	6	10
Total	29	45	41	115
		DIVERSOS		
Libros	0	2	6	8
Visitas de distrito	3	3	10	16
Limpieza de sangre	0	2	21	23
Archivos	5	15	19	39
Total	8	22	56	86
TOTAL GENERAL	125	441	396	962

Este cuadro manifiesta, asimismo, las prioridades de cada reinado. Salta a la vista, por ejemplo, el interés por el procedimiento que manifestó el Consejo bajo Carlos V, mientras que la limpieza de sangre o las visitas de inspección de los distritos son claramente asuntos que emergen más tarde, a la par que la cuestión de los familiares o de los comisarios. Manrique intentó, antes de la reorganización de Fernando Valdés, una primera homogeneización del procedimiento dando a la estampa la *Compilación de las Instrucciones del Officio de la sancta Inquisición*…(Granada, 1537), que integraba la labor legislativa efectuada por Torquemada (Sevilla, 1484 y 1485; Valladolid, 1488; Ávila, 1498), por Deza (1500 y 1504) y Cisneros (Madrid, 1516). Se trata de las llamadas *Instrucciones antiguas,* así distinguidas de las «nuevas» elaboradas por Valdés y su equipo en 1561. En cuanto a las visitas del distrito, está claro que no se transformarían en una práctica corriente hasta la

época de Valdés. A finales del siglo XV y durante los primeros años del siguiente, la nueva Inquisición sigue manteniendo en parte la práctica itinerante de la antigua, y los desplazamientos de inquisidores a distintas zonas de su distrito, cortos pero frecuentes, son constantes. Las instrucciones de Deza de 1500 estipulan la obligación de visitar anualmente las villas y lugares del distrito, lo que podría indicar que los tribunales se sedentarizan y, a la par, las visitas adquieren fisionomía y funciones propias. Pero parece que los inquisidores locales no sentían ningún entusiasmo ante la idea de salir periódicamente a recorrer parte del distrito publicando el edicto de fe y recogiendo testimonios. Frente a tal falta de interés, ya en 1517, unas instrucciones establecían que las visitas se llevaran a cabo cada cuatro meses, penalizando a los infractores con la pérdida del sueldo de un año. No obstante, son pocas las visitas que se conocen hasta los años 1530, momento en que se institucionalizan los comisarios en las principales ciudades del distrito, lo que viene a completar eficazmente el dispositivo de control territorial. Algunos tribunales habían practicado las visitas desde temprano —Toledo, por ejemplo, en 1513 y en 1515, luego en repetidas ocasiones entre 1525 y 1530—, pero la sintonía general es que las visitas son escasas y esporádicas hasta bien entrados los años 1530. Está claro que el nuevo interés por ese dispositivo de control más fino de la población en su conjunto, que se va a traducir por una paulatina generalización de las visitas hasta los años 1560, cuando Valdés las impone definitivamente, está relacionada con la creciente necesidad de hallar materia procesal, lo que motivó la extensión de la jurisdicción hacia los cristianos viejos y, de hecho, el aumento de estas causas es paralelo con el de las visitas. Pero la generalización de las visitas durante el reinado de Felipe II significó más una política de la presencia que una auténtica actividad procesal paralela. Mientras que durante los años 1530-

1560 las visitas servían para suplir la baja de la actividad de la sede local y, por ende, desembocaban en numerosos casos sentenciados *in situ* con las correspondientes multas, después de esta segunda fecha, las visitas, aunque frecuentes, ya no tienen la misma finalidad, y las causas terminadas en su transcurso son pocas. Se prefiere decidir a la vuelta si se perseguirá o no, en la capital de distrito, a los individuos más gravemente testificados. Las cifras que produce Jean-Pierre Dedieu para Toledo son muy claras: entre 1511 y 1530, el porcentaje de causas despachadas durante las visitas se sitúa por debajo del 7 por 100 del total de los procesos, mientras que entre 1531 y 1560, la proporción asciende bruscamente hasta valores superiores a un 35 por 100, con un máximo de un 49,2 por 100 entre 1551 y 1560. Después de esta fecha, las causas terminadas durante las visitas ya no representan casi nada, y desaparecen totalmente a finales de siglo[38].

Otra cosa son las visitas de inspección de los tribunales que llevaban a cabo otros inquisidores nombrados por la Suprema y cuyo modelo era el de los visitadores apostólicos nombrados por la Santa Sede, que siguen existiendo todavía hoy. La normativa se fijó por las instrucciones de Torquemada de 1498, pero hasta los años 1528-1530 no se generalizó. Los visitadores, que en aquella primera época no eran inquisidores, sino inspectores, a veces civiles, sin vinculación directa con el Santo Oficio, seguían un protocolo fijo y debían hacer hincapié en una serie de puntos contemplados en unas instrucciones que se les facilitaban antes de salir y que contenían un modelo de cuestionario preestablecido. Este integraba en cuarenta y nueve preguntas todos los aspectos de la vida del tribunal cuya conformidad con las instrucciones debía ser establecida y las desviaciones enmendadas. Se conocen algunas visitas de inspección tempranas, como las de Barcelona de 1519 y 1527, o la de Toledo de 1519, pero por lo general hay que esperar al final de

los años 1540 para asistir, con la llegada de Fernando Valdés a la cabeza de la Suprema, a una campaña de visitas de gran amplitud que a todas luces obedece a una voluntad por parte del nuevo —pero en realidad ya antiguo y usado— jefe de la institución de disponer de una visión de conjunto del estado de los oficios locales. Con Valdés se instaura la regla de que sean inquisidores los que efectúen estas visitas de inspección internas, por lo general, miembros de la Suprema, aunque no siempre. Así, hay inspecciones en Barcelona (1549), en Valladolid (1550), en Murcia (1550 y 1555), en Toledo (1551 y 1562), Llerena (1555), Granada (1556), Sevilla (1557), Cuenca (1559) y Valencia (1560). Después de 1560, las inspecciones se efectuarán con regularidad hasta principios del siglo XVII, momento en que irán abandonándose poco a poco, como ya hemos indicado.

La concordancia temporal entre todas estas prácticas, cuya finalidad era aumentar la eficacia de la institución, uniformizar los procedimientos y las actuaciones a la vez que hacerla visible y otorgarle un carácter más ofensivo en relación con el conjunto de la población, no es obviamente fortuita. Otro tanto pasó con los familiares.

El peliagudo problema de los familiares es interesante porque demuestra claramente la dirección legalista e integradora escogida por Valdés en aras de una banalización de la Inquisición dentro del aparato del Estado. Emergió ya a finales del reinado de Carlos V, tras medio siglo de tensiones entre los tribunales de distrito y los demás poderes locales, en razón del aumento importante de su número no obstante las limitaciones legales y de los escándalos que provocaba su conducta, dada la protección y los privilegios que les garantizaban los inquisidores. Hasta los años 1550, la Inquisición, preocupada por consolidar su poder, jugó la carta de la atractividad admitiendo en su seno

a numerosos familares, incluidos no pocos judeoconversos, movidos, a su vez, por una estrategia de blanqueamiento, ya que la familiatura suponía en principio la limpieza de sangre. Con el fin de acallar las pasiones y evitar los litigios y las competencias entre jurisdicciones, Valdés decidió aceptar una reconsideración global del problema y alcanzar un consenso aceptable mediante una nueva legislación que fijaría por fin un marco legal claro y estable para la actividad y la calidad de los familiares. De esta voluntad nacieron los acuerdos de mediados del siglo XVI que determinaron, en efecto, el número, las atribuciones y las cualidades de los familiares de manera casi definitiva. La concordia sobre los familiares de Castilla se firmó en 1553 y pasó a ser la ley 20, título I, libro IV de la *Recopilación*. Daba el número de familiares autorizados, delimitaba el fuero de los familiares y enunciaba las cualidades exigibles de los pretendientes al cargo. El número de familiares fue generosamente atribuido y pasaba con mucho de los que eran permitidos en los años de Fernando el Católico: Sevilla, Toledo y Granada podrían tener cincuenta familares; Valladolid, Cuenca y Córdoba, cuarenta; treinta en Murcia y veinticinco en Llerena y Calahorra. En los lugares de más de tres mil vecinos, diez; en los que tuvieran más de mil, seis, y en los lugares que pasaran de quinientos vecinos, cuatro familiares.

Acuerdos parecidos debían extenderse para la Corona de Aragón. Se firmó la concordia para Valencia en 1554, pero para los demás distritos de la Corona de Aragón hubo que esperar a 1568. Los acuerdos antiguos habían fijado un número muy bajo de familiares. En 1510 se había ordenado a los inquisidores de Toledo que no nombraran más de quince familiares. En la concordia de las Cortes de Monzón de 1512 se limitó su número a tan solo treinta en Zaragoza —diez en la capital y veinte en el resto del reino— y treinta para todo el Principado de Cataluña. Pero dos años después, la instrucción del

inquisidor general Mercader permitió aumentar un poco esa cifra y fijó en veinticinco el número de familiares en la capital catalana y, para el resto del Principado, lo limitó a diez. En 1517, los inquisidores de Murcia y de Cuenca recibían sendas cartas pidiéndoles que no hubiera más de veinticinco familiares en sus distritos y que estos residieran donde estuviere la sede del tribunal. Esta política maltusiana condujo al incumplimiento sistemático de los reglamentos, hasta puntos de tal exageración que se hizo necesaria una normalización general. En Cataluña, por ejemplo, la inquietud de las Cortes fue constante y hubo quejas de los diputados en las de 1537, en las de 1542, 1547 y 1552. En 1560, durante la visita que efectúa el licenciado Cervantes, estudiada por Doris Moreno, el recuento de los familiares arroja la cifra astronómica de 803, colectivo que se decidió reducir a 405, pero sin que esta decisión surtiera el menor efecto, pues en 1567 sigue habiendo 807 en Cataluña. Lo interesante es que estos individuos se hallaban concentrados en el 20 por 100 de los lugares habitados, y que estos eran los más poblados del Principado (representan un 53,5 por 100 del total de los *fogatges)*. La relación familiares/vecinos era en 1560 elevadísima: uno para cuarenta y tres vecinos (unos doscientos habitantes). Esta tasa es casi idéntica a la de Valencia en 1567, según el recuento efectuado durante la visita del inquisidor Soto Salazar —un familiar para cuarenta y dos vecinos—, que ha analizado Ricardo García Cárcel. Pero en el caso del reino levantino, su distribución geográfica ofrece diferencias sustanciales. Mientras que en Cataluña los agentes de la Inquisición se concentraban en los núcleos de población más importantes, dejando el agro sin control, en Valencia ocurre todo lo contrario, y el 56 por 100 de los familiares moraban en lugares de menos de doscientos vecinos, zonas en las que la relación familiares/vecinos era de casi uno para treinta y cinco —unos 160 habitantes—, mientras que para las localidades de

más de mil vecinos la ratio en cuestión sube hasta un familiar para ochenta y tres vecinos. La razón de esta fuerte concentración de familiares entre los labradores —un 44,2 por 100 de las profesiones conocidas— de las zonas rurales es difícil de determinar, sobre todo si consideramos que muy pocos fueron los que residían en lugares de moriscos, lo que parece sugerir que la finalidad de esta localización no era vigilar a la población de los neófitos. ¿Cuál sería, pues, la explicación de esta particular concentración de servidores de la Inquisición en el campo? Pensamos que se trata de un fenómeno clientelar típico de territorios de conquista relacionado con las luchas locales por el poder. En suma, los familiares actúan como un bando, un bando de un tipo nuevo aliado a una potencia exterior que busca un apoyo interno generando una oferta atractiva —inmunidades fiscales y penales, prestigio y certificación de limpieza de sangre. El punto común de ambos distritos, y que probablemente se dio también en los demás tribunales, tanto castellanos como aragoneses, es el gran número de familiares —en Zaragoza también, por los mismos años, había probablemente un familiar para cincuenta y tres vecinos —, muy superior a los que fijaron las concordias y que fue aumentando progresivamente durante toda la primera mitad del siglo XVI para alcanzar sus máximos durante los años 1560-1580. Este estado de cosas perduró por todas partes hasta principios del siglo XVII, cuando disminuyó drásticamente su número.

Pero la creación de familiares, verdadera clave del arraigo local de la Inquisición tras las tribulaciones de los primeros decenios del siglo XVI, no significó siempre que fueran los funcionarios reales los que llevaran la voz cantante. Podían ser utilizados estos por los grupos de presión locales desvirtuando por completo la lógica centralista de la institución. Y en ciertos casos así pasó. En los distritos periféricos, en zonas alejadas de

los centros decisorios de la monarquía, en efecto, esta proliferación de agentes del Santo Oficio está claramente al servicio del afianzamiento del poder inquisitorial, que halla dificultades para ejercerse, pero a través de una alianza con los bandos locales que utilizan el respaldo de los tribunales para mayor impunidad y provecho propios. Es lo que pasó en Mallorca, en Canarias y, sobre todo, en Cerdeña y Sicilia, territorios en los que era difícil lograr nada sin el apoyo de los bandos locales. El caso de esta última isla es particularmente ilustrativo de esta situación en la que la Inquisición se apoya en los poderes locales contra el poder real. La Inquisición a la española se introdujo en la isla en 1487 para sustituir la Inquisición episcopal. Pero hasta 1500 no empieza a organizarse, y los numerosos obstáculos a los que se tiene que enfrentar paralizan su actividad. Solo a partir de 1511 comienzan a celebrarse autos de fe de forma regular. Durante esta etapa de instalación, los virreyes —y particularmente Hugo de Moncada (1509-1512)— pretenden utilizar la Inquisición para reforzar su poder político y vencer las resistencias locales. Esto explica las revueltas que estallaron poco después, en 1516 —las «segundas vísperas sicilianas», como se las llamó— y en 1517, dirigidas tanto contra los virreyes como contra la Inquisición. Suspendida durante un año, reanudó su actividad en 1519, esta vez con cierta agresividad: entre esta última fecha y 1535, celebró diecisiete autos de fe en los que condenó a la hoguera a cincuenta y nueve judaizantes. Fueron probablemente estas dificultades las que llevaron a los inquisidores a apoyarse en los familiares para evitar el fracaso, aunque esta política chocara con las directivas de los virreyes.

Existen unas instrucciones de febrero de 1515 que limitan a treinta el número de familiares en Palermo, a veinte en Catania y Mesina, a quince en Siracusa y Trápani. En ningún otro lugar deben pasar de diez. Han de ser casados y de excelentes

costumbres y reputación. Las instrucciones siguientes, del 31 de enero de 1525, tomadas tras una visita de inspección, se hacen eco de la situación lamentable del tribunal isleño donde los inquisidores dejan que se cometa toda clase de irregularidades y donde los familiares se comportan como verdaderas mafias al servicio de intereses particulares[39]. Se repite el diagnóstico con palabras similares en carta del visitador del distrito a la Suprema en fecha 15 de septiembre de 1537[40]. El número de familiares aumentaba sin cesar y a mediados de siglo, ciertos potentados locales habían creado una verdadera milicia personal de familiares que se permitían cualquier desmán y presión. El caso más espectacular es el del obispo de Patti, que logró ser nombrado inquisidor y repartió decenas de familiaturas a parientes y clientes suyos, pero también a los miembros de su milicia privada. Para remediar la situación fue mandado a visitar el distrito el licenciado Horozco de Arce en 1555[41]. En realidad, el problema principal lo constituía la naturaleza de los familiares, ya que aquí se trataba de la élite local, la nobleza titulada, los barones y los señores de vasallos, población que de ningún modo se debía admitir por el peligro evidente que podía representar para la independencia de la Inquisición. Los virreyes no cesaban de pedir al emperador que suspendiera la jurisdicción temporal del Santo Oficio —o sea, el amparo a los familiares— y cerrara el acceso de los privilegiados a las familiaturas, pero este hacía la vista gorda, hasta que de los apremios de tesorería generados por la expedición de Túnez (1535) le llevaron a acceder a la demanda a cambio de un cuantioso donativo de 250.000 ducados. El Santo Oficio quedó paralizado durante poco más de cinco años. Los inquisidores pusieron el grito en el cielo, explicando que sin aquellos poderosos ayudantes les era imposible hacer visitas por el distrito, arrestar y transportar a los reos, publicar los edictos de fe, incluso organizar autos de fe. El procesamiento de los

primeros luteranos, a principios de los años 1540 —el primer quemado por luteranismo en Palermo fue el franciscano Pietruccio Campagna en 1541—, además del temor a que la creación de la Inquisición romana (julio de 1542) pusiera en peligro la española, llevaron al emperador a escuchar las demandas de los inquisdores y volvió a autorizar el nombramiento de los nobles en 1543 gracias a una real provisión que además otorgaba a los familiares privilegios más extendidos que a los peninsulares. Esta provisión fue confirmada el 18 de junio de 1546. Por fin, el 13 de septiembre de 1549, una real orden dejaba libre el Santo Oficio siciliano de toda dependencia del virrey en materia de jurisdicción civil y criminal de los ministros del tribunal. En 1550 se descubrió un brote luterano en Mesina. Pronto fueron detenidos varios sospechosos, pero la acción inquisitorial provocó una fuerte emoción en la ciudad que generó movimientos de protesta peligrosos. Un cartel dirigido contra el inquisidor Sebastián Bartolomé de Aroitia, obispo de Patti, y contra el Santo Oficio en general apareció una mañana. El 5 de marzo de 1551, el propio emperador mandaba sendas cartas a los virreyes de Nápoles y Sicilia —se temía que los revoltosos huyeran a Nápoles—, al obispo de Patti y a las autoridades de Mesina pidiendo que se prestara toda la ayuda necesaria a la Inquisición. Al virrey recomienda «que de aquí adelante lo [el cuidado] tengáis tanto mayor en favorescer pública y secretamente las cosas del dicho Santo Oficio y a los dichos sus officiales y familiares, dando orden cómo los nuestros no se entrometan en ninguna de las cosas que a ellos les tocan y pertenecen sino que antes se les observen y guarden en todo y por todo las provisiones que de nos tienen, que en ello nos serviréis»[42]. A partir de esta fecha y a favor del temor que le inspiraba al monarca la posible propagación de la Reforma, los barones y señores entraron en masa en la familiatura, y la Inquisición

asumió una situación que la ponía permanentemente en tensión con el poder virreinal, pero está claro que para el emperador, y luego para su hijo, esta situación era secundaria en relación con las ventajas, políticas y religiosas, que pensaban sacar de la Inquisición. En 1575, el número de familiares sicilianos ascendía a 1.592. A finales de siglo, en 1597, para ser exactos, se mantenía estable —1.583 individuos— pero se nota una concentración en Palermo, donde se censaron nada menos que 155 familiares, y en Mesina, que tenía 160[43]. Durante el siglo XVII, al contrario de lo que ocurriría en la Península Ibérica, el número de familiares seguiría aumentando en Sicilia, síntoma evidente de que la entente pasada entre los inquisidores y los potentados locales seguía dando satisfacción a ambas partes.

Una actividad que no cesa

Por delicados que fueran los problemas por los que atravesó la Inquisición a principios del siglo XVI, no por ello dejaron de funcionar los tribunales. Estos, año tras año, en nombre de la unidad superior de la Fe, siguieron vertiendo en sendos autos de fe su correspondiente caudal de infidelidades, infamias, traiciones y extravíos. Pero cambios trascendentes se estaban gestando. Durante el segundo tercio del siglo XVI, los inquisidores, en efecto, fueron reconsiderando su estrategia, orientando hacia nuevas poblaciones su quisquillosa mirada de celosos guardianes de la ortodoxia romana. Desgraciadamente, las fuentes estadísticas inquisitoriales —las famosas relaciones de causas— no se remontan a más allá de los años 1550, incluso empiezan después para no pocos tribunales. Ello significa que no poseemos datos continuos acerca de la actividad de la Inquisición durante prácticamente todo el período carolino. Solo podemos utilizar los procesos conservados para ciertos

tribunales —Cuenca, Toledo y Valencia, principalmente—, con todo lo incierto y aleatorio que conlleva tal fuente, o buscar datos dispersos y someterlos a un tratamiento adecuado. Con todo, podemos proponer ciertos resultados.

La historiografía al respecto considera que la época de Carlos V se caracteriza por la liquidación del criptojudísmo —efectiva a partir de 1520 en ciertos tribunales, 1530 y hasta 1540 en otros — y el aplazamiento de la cuestión morisca tanto en Granada como en los países de la Corona de Aragón. Lo nuevo del período sería la aparición de la Reforma que, aun con cierta tardanza, acabaría monopolizando toda la energía de los inquisidores, y la extensión de la jurisdicción antiherética a delitos propios de los cristianos viejos. Esto significa un cambio profundo de la naturaleza de los tribunales, que abandonan el antijudaísmo que los tenía poco menos que obsesionados desde hacía más de cuarenta años, para orientarse hacia una política de cristianización o de reforma católica, antiprotestante y militante. Pero si esta nueva vocación contrarreformista de la Inquisición parece establecida después de 1560, nada indica que fuera así durante los años del emperador.

Lo primero que conviene dejar asentado antes de pasar al examen de las grandes categorías de víctimas es lo poco convincente que nos parece la idea según la cual la actividad de los tribunales se hunde a partir de 1520 como consecuencia de la desaparición de los procesos contra criptojudíos, circunstancia que impulsó a los funcionarios de la fe a buscar otras fuentes de financiación, es decir, otras víctimas susceptibles de aliviar los quebraderos de cabeza de los tesoreros. En realidad, en ningún tribunal conocido se asiste a ese hundimiento de la actividad. Lo que ciertamente ocurre es el paulatino agotamiento de las víctimas conversas y su cada día menor solvencia, situación que tenía por la fuerza de las cosas que poner tarde o temprano al orden del día la cuestión de las fuentes de financiación de los

tribunales y la necesidad de hallar nuevos recursos. Pero esa coyuntura adversa no representa sino una de las facetas del problema. Precisamente, si se agotaba la principal condición de existencia del tribunal, ¿por qué no suprimirlo? Se habrían excusado así gastos y engorrosas querellas de competencias. Entonces, ¿contra quién y para qué se le mantiene? Si aún hubiera generado beneficios, se comprendería que se pudiera contemplar su mantenimiento, ¿pero deficitario? Está claro que el espectro de Lutero no surgirá sino años después en la mente de los inquisidores, si bien es verdad que ya empieza a rondar vagamente ciertos ambientes y a generar vagas sospechas. En el último apartado de este capítulo examinamos esta difícil cuestión.

La persecución de los judeoconversos

Durante el reinado de Carlos V, la Inquisición siguió todavía muy implicada, más de lo que han supuesto varios autores entre los más reconocidos, en la persecución de los judeoconversos, los famosos «nuevos convertidos de judíos», conversos o confesos, como se les designaba entonces, pero a lo largo de los cuarenta años que duró este reinado, los cambios que hemos señalado en la organización, en las opciones represivas y hasta en el estilo de la temible institución tuvo importantes repercusiones en la persecución de los conversos de judíos. La erradicación del judaísmo secreto de los nuevos convertidos y de sus descendientes se ha presentado siempre como la razón de ser de la Inquisición, por lo menos, durante sus primeros cuarenta o cincuenta años de existencia. Esta meticulosa represión de una categoría específica de la población constituyó para esta un acontecimiento trascendente en su historia, pues iba a impedir que los cristianos nuevos se fundieran en la masa de la población

y los marcó, por así decir, de tal suerte que durante toda la época moderna se distinguirán los «conversos» o «confesos» de los otros católicos, precisamente, a causa de los problemas que originariamente tuvieron sus antepasados con la Inquisición. Los demás conversos, aquellos que no tuvieron la mala suerte de dejar alguna marca en los archivos del Santo Oficio, se diluyeron con el tiempo en la sociedad dominante y nunca más se habló de ellos, ya que no se podía demostrar su ascendencia. En el capítulo siguiente volveremos sobre la sociedad judeoconversa como tal, fuera de la circunstancia procesal.

Tradicionalmente, se suele admitir, para la totalidad del período en el que hubo Inquisición en España, la cifra de unos 40.000 procesados por judaísmo —cifra máxima pero que no incluye los miles de reconciliados colectivamente sin proceso antes de 1500—, la mayoría de los cuales —el 70 por 100, como mínimo— lo fue durante una primera época de represión, muy violenta, que disminuyó en agresividad con la muerte de Fernando el Católico y de Cisneros, pero que con la llegada de Adriano de Utrecht a la cabeza del Santo Oficio no desapareció. Es más, mientras que en ciertos tribunales se aprecia una disminución del número de procesos por judaísmo, en otros, al contrario, se abren nuevos frentes y vemos, como ocurre en Cuenca, por ejemplo, a los inquisidores lanzarse de repente a la caza de criptojudíos por zonas remotas o periféricas del distrito que hasta entonces habían permanecido intactas.

La mayoría de los autores están de acuerdo en distinguir una primera fase, que va hasta principios de los años 1520, caracterizada por una gran agresividad en contra de los judeoconversos, impulsada por fray Francisco García de Loaysa, que Adriano de Utrecht había nombrado como cabeza del Consejo de la Suprema —pero no inquisidor general, como hemos visto— al marcharse a Roma para ocupar la sede de San Pedro. A este momento de fuerte represión sucedió, con el

nombramiento como inquisidor general de Alonso Manrique de Lara, un período de mayor benignidad y mansedumbre o, por lo menos, de falta de interés. Cuando cae Manrique definitivamente en desgracia en 1533, el aire de los tiempos ha cambiado. Entre iluminismo, erasmismo, protestantismo y luchas de clanes, el Santo Oficio pierde de vista el antiguo filón de los judaizantes, el cual, también hay que subrayarlo, se ha ido agotando por sí mismo con el tiempo. No obstante, los inquisidores siguen persiguiendo a los descendientes de conversos, «raza» —es el término que emplean— en la que ven un peligro para la nación cristiana. La permanencia de los conversos entre las víctimas del Santo Oficio durante los años 1520-1550, aunque ya no se les acuse mayoritariamente de judaizar, sino de simpatías erasmistas o de iluminismo, o de oposición al Santo Oficio, ha sido, en efecto, subrayada por varios historiadores, entre los que destacan Marcel Bataillon y, más cerca de nosotros, Jaime Contreras o Werner Thomas. Con el nombramiento de Fernando de Valdés a la cabeza del riguroso tribunal (20 de enero de 1547) y la subsiguiente y fundamental reorganización que se opera en el seno de la institución, la nueva Inquisición para la nueva monarquía católica, bajo la bandera de la confesionalización y del disciplinamiento contrarreformistas, parece olvidarse del judaísmo. Pero solo por algún tiempo, hasta que la irrupción de los «marranos» portugueses, ya en el siglo XVII, pero preparada por una fuerte alarma durante los años 1590, despierte de nuevo el celo de las peores horas de tiempos de los Reyes Católicos.

Esta periodización viene confirmada por la consideración de la actividad del tribunal de Toledo, tal como la ha reconstruido Jean-Pierre Dedieu. Según este autor, aparece después de 1520 un corte radical. Los procesos contra los criptojudíos escasean bruscamente y se asiste a la rápida emergencia de una serie de causas que implican a cristianos viejos —con la excepción de un

paréntesis morisco particular durante los años 1540: la persecución de la comunidad de Daimiel— por casados dos veces, supersticiosos, blasfemos y, cada vez más, por palabras escandalosas en materia de fe. El cuadro adjunto ilustra el declive de estas causas. No obstante, se puede constatar que el hundimiento del criptojudaísmo no es efectivo hasta la segunda mitad de los años 1540.

CUADRO II

Judaizantes en el tribunal de Toledo

PERÍODOS	TOTAL DE CAUSAS	JUDAIZANTES
1516-1520	54	34 (63%)
1521-1525	55	27 (49%)
1526-1530	110	16 (14,5%)
1531-1535	213	47 (22,1%)
1536-1540	312	13 (4,1%)
1541-1545	274	19 (6,9%)
1546-1550	333	4 (1,2%)
1551-1555	373	1 (0,3%)
1556-1560	366	2 (0,5%)
TOTAL	2.090	163 (7,8%)

Durante la época anterior (entre 1481 y 1515-1520), el número de judaizantes perseguidos fue muy superior, como también lo fue el porcentaje de la actividad total del tribunal que representaban —2.266 judaizantes procesados de un total de 2.373, o sea, el 95,5 por 100—, mientras que después de los años 1540 la represión del judaísmo en la diócesis de Toledo pasa a ser meramente residual. El nuevo objetivo para los inquisidores toledanos, si exceptuamos un pequeño, pero intenso, paréntesis antimorisco al que acabamos de aludir, es

ahora la cristianización de las masas o, mejor dicho, el adoctrinamiento de los cristianos viejos. La tendencia toledana se ha considerado a menudo como modélica de la evolución general de los tribunales inquisitoriales y, de hecho, lo es para la época posterior a 1550, según lo muestran las estadísticas elaboradas por otros autores a partir de las relaciones de causas. Pero si consideramos el período anterior, que es el que nos interesa aquí, los pocos datos de los que vamos disponiendo revelan la existencia de peculiaridades, a veces importantes según los distritos, en relación con el esquema toledano de Jean-Pierre Dedieu. Así, en el tribunal de Cuenca, fronterizo con el de Toledo, aparece una variante interesante: si el «corte» relativo del año 1520 queda efectivamente manifiesto, con un descenso de la actividad dirigida contra los nuevos convertidos de judíos, podemos observar, a partir de 1531, un notable recrudecimiento de la persecución antijudaica cuya cumbre se sitúa durante la primera mitad del decenio de los cuarenta.

CUADRO III

Judaizantes y cristianos viejos en el tribunal de Cuenca

PERÍODOS	TOTAL DE CAUSAS	JUDAIZANTES
1516-1520	317	214 (67,5%)
1521-1525	223	80 (35,9%)
1526-1530	215	73 (34%)
1531-1535	95	58 (61%)
1536-1540	180	140 (77,8%)
1541-1545	202	178 (88,1%)
1546-1550	130	102 (78,4%)
1551-1555	191	86 (45%)
1556-1560	337	34 (10%)
TOTAL	1.890	965 (51%)

Durante los años que precedieron a la época del emperador, desde la creación del tribunal conquense en 1487, la persecución de los judeoconversos judaizantes fue también en Cuenca muy intensa: 833 de los 898 procesados cuyo expediente se ha conservado lo fueron por esta causa, lo cual arroja un porcentaje muy próximo al del tribunal de Toledo (un 92,8 por 100). Entonces, ¿por qué se prolonga tanto la persecución? Por razones geográficas y de coyuntura, esencialmente: los inquisidores habían dejado a un lado las comunidades judeoconversas de los confines norte y nordeste del distrito (Almazán, Atienza, Medinaceli, Berlanga, Deza, Ayllón, Molina de Aragón) y se preocuparon por su existencia al final del proceso de depuración, empujados por la necesidad en un momento de vacas flacas. También pudieron intervenir consideraciones más políticas, como el impacto de la resistencia de grandes potentados —los duques de Medinaceli, los de Frías y del Infantado, principalmente— a que entrara el Santo Oficio en sus señoríos, resistencia que disminuyó a mediados de siglo con la reafirmación de la autoridad inquisitorial, ahora más respaldada y segura de sí.

El «modelo» toledano no se confirma tampoco en la Corona de Aragón, en Valencia, para ser más exactos, puesto que para el tribunal de Zaragoza no se ha intentado todavía ninguna estadística de actividad durante los años anteriores a 1550. Las cifras de las que disponemos para Valencia no van más allá de 1530. El tribunal de la ciudad del Turia había conocido una represión antijudaica devastadora durante los años fundacionales —el 91,6 por 100 de los procesados antes de 1520 eran judeoconversos—, con gran cantidad de quemados en persona (tal vez, el 30 por 100). Pero aquí el único cambio que se detecta con los años 1520 no concierne el número de judaizantes procesados, sino a las condenas capitales, lo que parece indicar un cambio de estrategia parcial por parte de los

jueces. No obstante, a pesar de la disminución del número de quemados, se puede constatar que el de procesados se mantiene en tasas muy elevadas.

CUADRO IV

Los judaizantes en la Inquisición de Valencia durante el primer tercio del reinado de Carlos V[44]

PERÍODOS	TOTAL DE CAUSAS	JUDAIZANTES	RELAJADOS
1511-1515	417	391 (93,8%)	180
1516-1520	318	293 (92,1%)	96
1521-1525	243	233 (95,9%)	64
1526-1530	296	265 (89,5%)	96
TOTAL	1.274	1.182 (92,8%)	436 (37%)*

* En relación con el número total de los judaizantes condenados.

No tenemos cifras para los años 1531-1560. Pero una fuente subsidiaria, la actividad del verdugo municipal, tal como se puede reconstruir a través de los pagos que recibía por sus macabras intervenciones, permite constatar que la agresividad de los inquisidores contra los judeoconversos sigue manteniéndose en niveles muy altos, por lo menos hasta 1546, lo que deja suponer que el número de reconciliados y penitenciados debió de seguir siendo importante. Henry Charles Lea publicó otra lista de relajados del mismo tribunal procedente del archivo inquisitorial, incompleta —Lea evalúa las pérdidas en un 25 por 100—, que proporciona unos resultados muy superiores. He aquí las cifras de quemados por judaísmo en Valencia[45]:

CUADRO V

Quemados por judaísmo en Valencia

	LISTA «DEL VERDUGO»	LISTA DE H. C. LEA
1532-1536	22	20 (estimación: 25)
1537-1541	15	20 (estimación: 25)

1542-1546	11	6 (estimación: 7)
1547-1551	0	0
1552-1556	0	16 (estimación: 20)

A partir de 1556, en la lista de Lea también disminuye notablemente el número de relajados, lo que permite afirmar que la tendencia observable en ambas listas es idéntica —con la excepción del año 1554, para el que Lea da quince quemados, cifra que no nos explicamos— y, por lo tanto, que el corte se sitúa después de 1540.

No poseemos sino muy escasa información, y aun parcial, relativa a Sevilla, la importante metrópoli tan marcada por el problema judeoconverso, la que ostenta el triste honor de haber sido la que acogió el primer auto de fe de la Inquisición de los Reyes Católicos en 1580. Según los datos extraídos de los protocolos notariales por Juan Gil, muy parciales, desgraciadamente, hallamos que en 1514 se quemó a 11 judaizantes; el año siguiente, 4; el siguiente, 6; en 1516 fueron 13 los ajusticiados en la hoguera; 7 en 1519; 5 en 1521; 13 en 1524, y 7 en 1527. Para Granada, la «Judea pequeña», según se la llamaba a principios del siglo XVI[46], se tienen desgraciadamente muy pocos datos. En el que probablemente fue el primero de los autos de fe celebrados en la ciudad, el de 1529, salieron 89 reos, 3 moriscos y 84 judaizantes. También sabemos que en un auto celebrado en 1540 desfilaron 33 conversos; en otro, el año siguiente, fueron 9 los condenados. A continuación damos el detalle de los primeros autos de fe documentados en las relaciones de causas, de finales del reinado de Carlos V. Vemos que, por esos años, el mahometismo ocupa un lugar destacado en la estrategia inquisitorial y, salvo el «pico» de 1560 —cuyo motivo se nos escapa—, los moriscos son mayoría. Pero si se juzga por la espectacular explosión de finales

de siglo, patente en los autos de fe de 1593 y 1595, hay que admitir la existencia de focos de judaísmo que atravesaron intactos todo el siglo inquisitorial sin llamar la atención de los jueces, o beneficiándose de complicidades efectivas, lo cual no parece ser una hipótesis descabellada si se considera el relieve social de los condenados de finales de siglo —la élite letrada de la Chancillería. En los autos de fe de esos dos años salieron 141 judaizantes que representan el 82 por 100 del total de los condenados, lo que nos sitúa lejos de un incidente esporádico.

CUADRO VI

Autos de fe en el tribunal de Granada a principios del mandato de Valdés

1550	Judaísmo: 32 (38,5%)	Mahometismo: 48	Otros: 3	Total: 83
1552	Judaísmo: 19 (21,6%)	Mahometismo: 55	Otros: 14	Total: 88
1560	Judaísmo: 87 (82,8%)	Mahometismo: 5	Otros: 13	Total: 105
TOTALES	138 (50%)	108	30	276

Del mismo modo que en Granada, se asiste en Córdoba a finales del reinado de Felipe II a un brote muy agresivo de la persecución contra los conversos criptojudíos: entre 1595 y 1599, desfilan por los autos públicos de fe 180 penitenciados y condenados, que representan poco más del 78 por 100 de la actividad del tribunal. También por las mismas fechas —entre 1588 y 1600—, en una serie de autos de fe celebrados tanto en Toledo como en Cuenca, fueron castigados más de un centenar de conversos, todos parientes o relacionados entre sí, todos manchegos, vecinos de Quintanar de la Orden, de Alcázar de Consuegra —hoy de San Juan— y Belmonte. Este brote de agresividad finisecular había sido precedido por otros no menos espectaculares, durante los primeros años del reinado de Felipe II. El tribunal de Llerena, entre 1560 y 1580, procesa a más de trescientos judaizantes, poco más del 50 por 100 de su actividad. En cuanto a Murcia, se observa también un corto

período de intensa represión que se sitúa entre 1560 y 1568, durante el cual sufrieron condena por judaísmo nada menos que 230 individuos, equivalentes al 51 por 100 de la actividad total del tribunal durante esos años. Ignoramos lo que pudo ocurrir anteriormente por falta de fuentes, pero por lo que a la segunda mitad del siglo se refiere, está claro que no faltaron repentinas, a menudo breves pero siempre muy violentas persecuciones de judeoconversos, de tal suerte que durante todo el período filipino, a pesar de la fuerte presencia de cristianos viejos entre las víctimas de la Inquisición, esta no abandonó jamás su primitiva, privativa y despiadada guerra contra los hijos de Israel. La intrigante sincronía de las acciones del Santo Oficio en estos casos concretos no ha recibido explicación convincente, o ha recibido demasiadas juntas, para que se pueda privilegiar alguna, sin que haya que descartar la existencia de un impulso estratégico partido de la Suprema.

Esta permanencia de la persecución del criptojudaísmo —o, mejor dicho, de los conversos acusados de judaizar en secreto— fue subrayada hace años por Jaime Contreras[47], pero no obstante la advertencia de tan autorizado historiador, se sigue todavía hoy repercutiendo la idea falsa del abandono durante casi todo el siglo XVI de la persecución de los criptojudíos, como si asegurar la perpetuación de la obsesión racial entre la población no hubiera sido una de las más estables y obstinadas misiones de los tribunales del Santo Oficio, tanto de la Corona de Castilla como de la de Aragón, aunque más en la primera. Porque en los de la Corona de Aragón, en efecto, no se dio tal permanencia durante el reinado de Felipe II, pero también es verdad que entonces fueron los moriscos los que monopolizaron la atención de los jueces, por lo menos en Valencia y en Zaragoza. Barcelona quedó exenta de ambas problemáticas.

Lo que sobresale de la materia procesal conservada es el

arraigo profundo de lo religioso en las mentalidades de aquellos conversos y el apego que manifiestan a su tradición, lo que hoy se nos antoja llamar «cultura», pero que no es sino religión. Los ritos y creencias se han descrito en muchas ocasiones, están repetidos miles de veces en los expedientes del archivo y no vamos a resumirlos una vez más. Del mismo modo, tampoco pensamos entrar en discusiones acerca de la mitología antijudaica vigente entonces en el seno de la sociedad cristiana vieja y que Julio Caro Baroja ha analizado con virtuosismo en su libro fundamental sobre *Los judíos en la España moderna y contemporánea* (2.ª ed., Madrid, Istmo, 1978). Hay mucha materia religiosa incontrovertible en los procesos posteriores a los años 1515-1520, del mismo modo que también se asiste al abandono de la antigua religión de sus mayores en provecho de la cristiana por parte de muchos nuevos convertidos. Negar esta doble faceta del fenómeno sería truncarlo y falsear la realidad. Entre ambos polos se dio, es natural, todo un abanico de actitudes, de niveles de compromiso y de prácticas que, fuera cual fuera su regularidad e intensidad, dejaban intacta la conciencia de ser un judío convertido, de ser visto como un ser distinto dentro de la colectividad, actitud que la arbitrariedad e incluso la injustificada actuación de la Inquisición no podían sino mantener viva. Es cierto que, con el tiempo, el judaísmo profesado por esas familias iría, a causa de su aislamiento y por falta de reactivación, debilitándose irremediablemente hasta transformarse aquella primitiva fe viva en «fe del recuerdo», para emplear la bonita expresión de Nathan Wachtel, referida al marranismo portugués[48].

Ciertos autores han objetado que el caso de los portugueses, que mantuvieron un judaísmo vivo durante mucho más tiempo, era distinto del de los castellanos, y que, de cualquier forma, se plantearía más tarde, en el siglo XVII, mientras que en España, desde muy temprano se asiste a la multiplicación de

matrimonios entre personas de ambos orígenes confesionales, clara señal de la existencia de una estrategia colectiva de «blanqueamiento» poco compatible con la voluntad de seguir siendo fieles a su «cultura». Sin embargo, la existencia de matrimonios mixtos no significaba siempre la desaparición del judaísmo. Los ejemplos de tal situación son legión. En 1523 es procesada Guiomar de Mendoza, vecina de Guadalajara, la cual explica cómo fue expulsada a Portugal en 1492 con su marido y cómo se convirtieron ambos al cristianismo para poder regresar a España. Se instalan en Guadalajara, donde su marido es arrendador y además, dice, «contador del duque», o sea, que están al servicio de los poderosos Mendoza, duques del Infantado y señores de Guadalajara —el hecho de que Guiomar se apellide «Mendoza» indica esta dependencia y protección. Han casado a su hija con un hidalgo cristiano viejo, don Francisco de Sayavedra[49]. Pero no por ello han dejado de judaizar en secreto.

La situación no ha cambiado sesenta años más tarde. En 1581, una rica viuda de Toledo es procesada porque su nombre aparece entre los de los conversos que se reunían secretamente en la ciudad imperial, en casa de unos portugueses recién llegados de su país. La viuda confiesa que se había casado con un cristiano viejo a quien había ocultado su judaísmo secreto, igual que a sus hijos, que no lo sospechaban —prudente alegación usada a menudo por los encausados. Para observar los ayunos rituales, debía retirarse a una casa de campo para no delatarse[50]. En ese mismo proceso se menciona el caso de Diego de Zamora, rico mercader toledano que los criptojudíos del lugar consideraban como un gran observante de la ley de Moisés y un verdadero guía espiritual, el cual tenía dos hijas por casar, lo que le impedía acudir a aquellas reuniones demasiado arriesgadas para su reputación. En realidad y para desgracia suya, sería una precaución inútil, ya que acabaría en la hoguera.

Para los tribunales de Cuenca, de Toledo y de Valencia, existe numerosa documentación todavía por explorar de manera sistemática, aunque desde unos pocos años a esta parte se ha emprendido esta labor y ya están saliendo los primeros resultados. En particular, hay muchos procesos de fe de la época del emperador cuyo estudio permitiría detectar de manera precisa el grado de conservación o de empobrecimiento del judaísmo hispano. Lo que nosotros hemos visto de manera muy recurrente es la permanencia de una conciencia clara de pertenecer a un grupo, a una religión y a una cultura que no quieren desaparecer. Las disputas (tradicionales) acerca de las excelencias respectivas de las religiones hebrea y cristiana reaparecen incluso bien entrado el siglo XVI. Las reivindicaciones de tolerancia son permanentes, como la que transcribe en 1518 el notario del secreto en boca de un valenciano, verdadero alegato en favor de la tolerancia entre las tres religiones y contra la actitud del Santo Oficio, promotor de la violencia racial y destructor de la paz civil, es decir, del bien común[51]. La magnificación de las víctimas mártires del Santo Oficio también es recurrente. He aquí dos ejemplos conmovedores de este clima de incomprensión.

El primero proviene del proceso del bachiller Francisco Martín, alias de San Martín, médico de San Martín de Valdeiglesias (diócesis de Toledo), acusado de judaizar en 1538-1540. La escena transcurre en la plaza principal del lugar, delante de la casa del boticario Juan de San Martín. Un corro se forma en el que está el testigo de cargo, un regidor del pueblo. Se comenta que un esclavo de origen musulmán del doctor de Ávila

> no se quiere tornar cristiano, y que era muy letrado en su ley, y a esto dijo Diego de Mudarra: «Yo os digo que si fuera de estos bozales[52], que ya se hubiera tomado cristiano», y entonces el bachiller San Martín dijo: «Sí, que esos como son necios no hacen sino tornarse cristianos así a necias, pero este que es letrado en su ley no se quiere tornar cristiano ni pueden con él que lo haga»[53].

El segundo documento que reproducimos proviene de un

libro de testimonios del Santo Oficio de Valencia, de los años 1517-1520, pieza de excepcional interés, dada la escasa documentación de ese tribunal que se ha conservado para esa época. El testimonio está fechado el 12 de enero de 1520. Remite a los últimos años del siglo XV, cuando, en Orihuela, una doncella de doce años dice que ha estado aprendiendo a bordar con Violant, hija de un criado de un licenciado de aquel lugar, la cual Violant «se amortecía y estaba gran rato amortecida y después que recordaba y tornaba en sí, decía que había ido a Judea y que había pasado por los campos verdes y por los ríos de la leche y miel y que veía a Elías y a Moisés y a todos los que habían quemado con aureolas de oro»[54].

Después de los años 1520, la Inquisición siguió persiguiendo a los judeoconversos, a veces con terrible agresividad, durante operaciones puntuales llevadas a cabo con gran brutalidad, sin que podamos adivinar los motivos que impulsaron al tribunal a actuar así, pero en las que se deja adivinar un posible componente político determinante. Es lo que ocurrió probablemente en Berlanga de Duero —diócesis de Siguënza, distrito inquisitorial de Cuenca—, marquesado de los poderosos Velasco, condestables de Castilla y, entre otros títulos, condes de Haro y duques de Frías. Para el período comprendido entre 1492 y 1600, se conservan 146 procesos contra habitantes del lugar, la gran mayoría —121, o sea, el 83 por 100— por observar secretamente ceremonias judías. Pues bien, antes de 1526, solo hallamos 7 procesos, 101 entre 1526 y 1556, y 14 para toda la segunda mitad del siglo XVI. En ellos, 22 fueron condenados a morir en la hoguera —9 mujeres y 13 hombres—, lo que representa un porcentaje de quemados desorbitante en relación con lo que sabemos para los demás tribunales en la misma época —entre un 3 y un 4 por 100, exceptuando los casos de los protestantes de Sevilla y Valladolid de finales de los años 1550. La gran persecución tuvo lugar durante los años

1540, con 18 procesados para el único año 1541-1542. Precisamente, en 1540, un grupo de notables de la villa había dirigido un memorial a la Suprema quejándose de la actitud «del bando de los cristianos viejos», que, según los firmantes, habían jurado desbancar y arruinar a los conversos deshonrándolos y excluyéndolos de los oficios[55]. Para llegar a sus fines habían montado una verdadera conspiración contra ellos, suscitando falsos testimonios y denuncias escandalosas. Lo cierto es que entre los perseguidos por judaísmo se halla probablemente la élite del lugar: tres arrendadores, un corredor, un tratante, un escribano, un procurador, seis médicos, varios mercaderes y un nutrido grupo de artesanos (sastres, tenderos, tejedores, zapateros…). La investigación que siguió demostró en parte, y solo en parte, la falsedad de varios de los testimonios de cargo, pero también la realidad de una especie de judaísmo secreto residual y muy empobrecido, pero no por ello carente de compromiso y sinceridad, lo cual no es de extrañar si se toma en cuenta la importancia de la judería de Berlanga antes de la expulsión. No sabemos cuál fue la postura adoptada por el marqués, si en favor de los conversos o no, ni el porqué de la actuación del Santo Oficio en un señorío cuyo titular entre 1528 y 1559 era don Juan de Tovar y Velasco, recompensado en 1529 por Carlos V a causa de su actitud proimperial durante las Comunidades con el título de marqués de Berlanga. Lo más probable es que se tratara, una vez más, de una lucha local entre el bando de los cristianos viejos, como lo dicen los autores del memorial, y el de los cristianos nuevos por el control del poder municipal.

La cuestión clave era la del dinero, dinero de las confiscaciones —bienes confiscados y vendidos en pública almoneda tras la condena—, de las multas, de los acuerdos de todo tipo —las *composiciones,* como se decía entonces, que se tramitaban con el fisco inquisitorial para evitar procesos largos y

costosos—, de los donativos, etc. Los conversos pagaron grandes cantidades a los tribunales, tanto, que se ha podido afirmar que esta posibilidad de obtener pingües beneficios fue la que despertó la avidez de muchos funcionarios y les llevó a excederse en su práctica con el fin de sacar más y más dinero de presas indefensas y aterrorizadas. Las acusaciones en este sentido y las protestas emanadas no solo de los medios judeoconversos, sino de numerosas instituciones, son bien conocidas y ya en el siglo XVI traspasaron las fronteras de la monarquía católica para transformarse en uno de los tópicos más arraigados de la España negra.

En el tribunal de Sevilla, para tan solo los primeros años del siglo XVI, tenemos noticia de varias «composiciones» de gran cuantía aceptadas por los conversos para evitar la inhabilidad —en el capítulo siguiente tratamos este aspecto— o sustituir las confiscaciones por una suma global. Se usó este recurso desde los primeros años de funcionamiento de los oficios, pero el primer gran momento fue la campaña de habilitaciones de los años 1494-1496 que se llevó a cabo en todos los distritos y que debió de generar importantes ganancias si contamos que se pudieron rehabilitar por lo menos unos 20.000 individuos o matrimonios, a unos 2.200 maravedís por habilitación. Tan solo en Toledo se beneficiaron de la medida 2.187 jefes de familia, que pagaron en total cerca de 7.000.000 de maravedís. En las diócesis de Sevilla y Cádiz y en Jerez de la Frontera, fueron 2.685 los que compraron una rehabilitación, desembolsando en total cerca de 6.500.000 maravedís[56]. Para la campaña de habilitaciones de 1494-1496, fueron los propios inquisidores quienes fijaron los porcentajes que había que pagar, de lo que se quejaron los conversos, que los juzgaron excesivos. Fue probablemente por este motivo por el cual, ya en el siglo siguiente, prefirieron negociar una suma global a pagar en varias entregas. Así, el 7 de diciembre de 1507 se firmó un acuerdo de

20.000 ducados para las confiscaciones; el 22 de noviembre de 1509 intervino otra «composición» de 40.000 ducados, para la rehabilitación de los inhábiles y las confiscaciones; otra se firmó el 15 de junio de 1511 que permitiría ocupar toda clase de oficios —salvo asistente, corregidor y alcalde del crimen—, además de poder viajar a las Indias y permanecer en ellas hasta dos años seguidos. Costó la friolera de 80.000 ducados. El año siguiente se firmó otro acuerdo semejante para las diócesis de Córdoba, Jaén y la extremeña Provincia de León —55.000 ducados más. En 1519 intervino otro acuerdo, pero desconocemos el importe[57]. Por tanto, en doce años, el tribunal de Sevilla aspiró nada menos que una cantidad que pasaba de los 200.000 ducados, o sea, algo así como 17.000-18.000 ducados anuales, y eso, sin contar las otras entradas. Estas son difíciles de conocer. Las mejores cifras de las que se dispone son las que Béatrice Pérez ha elaborado para la Inquisición de Sevilla-Jerez y que van hasta 1498, es decir, diecinueve años de actividad, pero con numerosas lagunas en la documentación. El resultado es interesante. Lo recaudado por la Inquisición en concepto de confiscaciones y conmutaciones de penas asciende al total nada despreciable de poco más de diez millones de maravedís —10.160.030 exactamente—, cifra que permite comprender sin tener que ponerle mucha imaginación el poderoso incentivo que impulsaba el fisco real en este asunto tan trascendente de la pureza de la fe. Para el distrito de Sevilla, la recaudación total —rehabilitaciones más confiscaciones y otras penas— representa, en valor medio, un 11 por 100 del patrimonio de los condenados. En Jerez, la proporción es parecida —un 12 por 100[58]. Salta a la vista que lo lucrativo para el Santo Oficio eran las «composiciones», que, además de generar pocos gastos, permitían evitar pleitos.

Las entradas de los tribunales eran del rey, que podía disponer de ellas como gustara. Dado que lo que se pretendía

era que los tribunales se autofinanciaran de tal suerte que no fueran una carga para el tesoro real —la Iglesia no quería saber nada del coste de la Inquisición, por lo menos, hasta mediados del siglo XVI, cuando tuvo que aceptar, a regañadientes, la atribución de una canonjía por cabildo a la Inquisición—, los ingresos servían prioritariamente a los gastos de cada tribunal. El excedente se ventilaba de muchas maneras, usándose para fines múltiples, pero el uso más llamativo que se hizo de los bienes de los condenados fue para mercedes concedidas a personajes diversos más o menos allegados a la persona de los monarcas. Fernando el Católico distribuyó así cantidades respetables, pero siempre con cierta parsimonia, mientras que su nieto Carlos, durante su primera estancia en la péninsula e incluso antes de viajar a España, alardeó de esplendidez con esos fondos, hasta tal punto que Cisneros creyó útil llamarle la atención al joven e inexperto soberano: «He sabido que manda librar muchas quantías de mrs. a muchas personas y grandes d'estos reinos; que mire en esto Su Alteza lo que haze y que no se fíe de grande ninguno, porque ninguno d'ellos tiene ojo sino cómo sacará algo de Su majestad»[59].

No parece creíble que esta fuente de ingresos se agotara de repente durante el primer tercio del siglo XVI. Que hubiera menos rentabilidad en las confiscaciones es más que probable, pues los conversos han aprendido a organizar su patrimonio para ponerlo a salvo, pero las «composiciones» y los donativos de todo tipo siguieron vigentes hasta la extinción de los procesos, lo que en la mayoría de los tribunales no ocurrió hasta los años 1540, como ya hemos tenido ocasión de señalar.

LAS NUEVAS ESFERAS DE ACTIVIDAD

Según subrayó Bataillon, el panorama intelectual y espiritual

cambia notablemente en España a partir de 1530, como si se enrareciera la atmósfera a la par que se fijaban las posturas y se agudizaban las tensiones. En palabras de Juan Luis Vives, que cita el mismo Bataillon y que tantos autores han retomado después: «Estamos pasando por tiempos difíciles, en que no se puede hablar ni callar sin peligro. En España, han sido encarcelados Vergara y su hermano Tovar, como también otros hombres doctos»[60]. El cambio vino probablemente impulsado por el recrudecimiento de la actividad de los partidarios de la Reforma, que estaban introduciendo más y más libros en la península, generando una inquietud cada día mayor entre las jerarquías eclesiásticas y los órganos centrales de decisión política. Pero en realidad no fue tan claro el proceso como parece que lo estamos presentando. No se trató de una brutal agresión exterior que motivó una respuesta represiva. La cosa venía de largo, y de dentro mismo del país. En España se vivía, en efecto, un momento de intensa ebullición espiritual y política, y lo que acabó siendo —después de 1540— una clara persecución de los defensores de las ideas luteranas o asimilables a ellas, había empezado —en torno a 1520— como la voluntad de liquidación interna, por parte de sectores reacios a cualquier novedad y enemigos mortales de Erasmo —los frailes y allegados, en los que el insigne humanista no hallaba un ápice de piedad— de la corriente erasmista y demás movimientos heterodoxos. Así se iba a escribir, durante la primera mitad del siglo, una de las páginas de la historia de la espiritualidad española más apasionantes y sobre la que, curiosamente, tenemos menos certidumbres a pesar de los esfuerzos de numerosos historiadores de gran calidad por llegar a un conocimiento satisfactorio de aquellas corrientes espirituales a la vez que políticas e incluso sociales. Desde las inquietudes de los ambientes místicos de principios de siglo próximos al cardenal Cisneros hasta los grandes autos de fe antiprotestantes de finales

de los años 1550 y principios de la década siguiente, medio siglo de anhelos, de experiencias e interrogantes desemboca en un rotundo fracaso de los intentos de renovación espiritual, que analizaremos en el capítulo siguiente, pues la historia de ese naufragio no pertenece solo a la Inquisición, por impactante que resultara su actuación. Vamos, pues, a dejar a un lado por ahora esta cuestión para interesarnos por los demás terrenos de intervención, que no son pocos, empezando por la censura, tan relacionada, evidentemente, con la lucha contra la propagación de las ideas reformadas.

La censura

La irrupción de la amenaza «luterana» permitió a la Inquisición no solo reafirmar con definitivo aval político su papel y poder dentro del juego institucional de la monarquía, sino también extender considerablemente su esfera de acción. En particular, consecuencia directa de la represión de las nuevas ideas religiosas, hizo suya la vigilancia y censura de todo libro de espiritualidad venido de fuera, y luego de toda producción escrita. La censura de lo impreso se había instaurado en España con la pragmática de los Reyes Católicos del 8 de julio de 1502 que establecía la obligación para los impresores de solicitar licencias previas antes de imprimir los libros —expedidas por los presidentes de las audiencias de Granada y Valladolid, por los arzobispos de Sevilla y Toledo y los obispos de Burgos y de Salamanca— y, para los importadores, licencias de importación de libros extranjeros. En 1554, se restringió a la sola autoridad del presidente de Castilla la expedición de licencias. Por fin, ya muerto el emperador, la ley del 7 de septiembre de 1558 fijaría de forma prácticamente definitiva la censura de libros en España para varios siglos.

Paralelamente, la Inquisición se puso a la obra. Ya el Concilio de Letrán de 1515, en su constitución *Inter sollicitudines,* ordenaba que ningún libro se imprimiese sin aprobación de los ordinarios y de los inquisidores locales, disposición que estaba en contradicción con la ley española que reservaba la censura al poder civil. En realidad, la Inquisición española venía expidiendo unilateralmente licencias de impresión desde 1520, por lo menos, lo que no aprobaba el Consejo Real, el cual intervino en repetidas ocasiones contra ella, hasta que en 1550, la Corona ordenó que cesara esta práctica. De hecho, la ley de censura de 1558 ignora por completo a la Inquisición. Pero en la represión de los libros ya impresos, el Santo Oficio desempeñó un gran papel por medio de la publicación de edictos o cartas acordadas contra tal o cual título a partir de 1521, cuando Adriano de Utrecht pidió a la Inquisición que retirara todos los libros de Lutero, lo que dio lugar a la emisión de la provisión del 1 de abril del mismo año, que se puede considerar como el acta de nacimiento de la censura inquisitorial. Esta prohibición sería reiterada por Manrique en 1523 y varias veces más en épocas posteriores. El decreto del 17 de agosto de 1530, probablemente redactado por el futuro inquisidor general Valdés, agrega a las obras de Lutero los libros de los alumbrados o dejados, precisando que los herejes camuflan astutamente sus prosas utilizando nombres de autores irreprochables o entremezclando en los libros sus errores con los textos autorizados. A partir de esa fecha van apareciendo periódicamente prohibiciones inquisitoriales, a la vez que se endurecen las sanciones contra los poseedores de libros reprobados. Además de las cartas acordadas puntuales, la Inquisición despachó provisiones sobre la inspección de diferentes bibliotecas que se encargaba a tal o cual personalidad competente por su cargo y sus letras. Tal es el caso de la provisión dirigida en 1536 al agustino Tomás de Villanueva en

1538, a Domingo de Soto y Francisco del Castillo en 1540 o al doctor Moscoso en 1546. Según Virgilio Pinto Crespo, entre 1521 y 1551, fecha de la reimpresión del índice de Lovaina, el Santo Oficio emitió catorce prohibiciones que concernían a nueve obras o autores. Pero, además, la Inquisición publicó en septiembre de 1540 una lista de obras prohibidas que se mandó a Sevilla con una instrucción donde se pedía que se efectuase una visita a las librerías e imprentas del distrito, claro síntoma de que la preocupación por los libros iba en aumento entre los miembros de la Suprema.

H. C. Lea, basándose en una carta de la Suprema a los tribunales de distrito del 1 de septiembre de 1547, afirma que la emisión puntual por el Consejo de cartas acordadas prohibiendo tal o cual título sospechoso desembocó en 1547 en unos índices particulares castellanos que se agregaron al de Lovaina del año anterior. Bataillon retoma la información, aceptada sin más por los autores posteriores. En realidad, como lo demuestran Virgilio Pinto Crespo y también J. M. de Bujanda, la fecha de la carta —se trata de una copia— está equivocada y se debe leer 1 de septiembre de 1551 y no 1547; por consiguiente, el publicado en 1551 es el primer *Índice de libros prohibidos* de la Inquisición española y el primero elaborado bajo la presidencia de Valdés. Se mandó inmediatamente a los tribunales de distrito y se exigió que los libreros tuvieran un ejemplar en evidencia consultable por el público. Este catálogo no es sino la reproducción del de Lovaina, al que se han agregado varios títulos originales. Se prohíben las Biblias en lengua vulgar, los Alcoranes, los libros en hebreo, los de nigromancia, los que se han publicado desde 1525 sin nombre de autor, de impresor o lugar y fecha de edición, los escritos sospechosos de herejía. Figuran en él cinco obras de Erasmo, el *Diálogo de la doctrina cristiana* de Juan de Valdés, una *Peregrinación de Ierusalem* de Pedro de Urrea de la que no subsiste ningún ejemplar.

A finales del mismo año 1551, la Suprema le encargó al brillante dominico Domingo de Soto, catedrático de prima de Salamanca y confesor del emperador, la revisión y expurgación de las Biblias que circulaban por España, tarea ingente que el dominico no logró terminar y en la que colaboraron varios profesores de Salamanca y de Alcalá, así como Bartolomé Carranza. En el marco de esta revisión, la Inquisición de Sevilla remitió al Consejo una interesante lista de Biblias secuestradas en la diócesis que muestra la enorme difusión por la Andalucía occidental de las Biblias extranjeras. Según el estudio que les ha dedicado J. I. Tellechea Idígoras, se trata de cerca de 450 ejemplares salidos de los mejores talleres tipográficos europeos —de Amberes, de Basilea, de Colonia, de Lyon, de París, de Venecia y de Zúrich—, casi todos publicados después de 1528. Los propietarios eran, además de los libreros, sobre todo clérigos y estudiantes, aunque igualmente figuran una señora, un veinticuatro de Sevilla, unos notarios y un barbero[61]. También fueron incautados otros cuarenta y un títulos de libros de religión y piedad en Sevilla, más cuarenta y tres en Osuna, Jerez y Arcos, entre los que figuran varias obras de Erasmo y una *Retórica* de Melanchton, todos impresos fuera de España. La *Censura general de Biblias* salió a la luz en septiembre de 1554. Hasta septiembre de 1557, la Inquisición no prohibió casi ningún libro, pero su actividad censora creció considerablemente de repente entre esta fecha y septiembre de 1559, como preludio a la publicación del gran *Índice* de Valdés de 1559.

En pleno furor antiluterano de finales de los años 1550, se emprendió una campaña de envergadura de búsqueda de literatura heterodoxa en manos de particulares pilotada directamente desde el trono —con ayuda de los comisarios de la Inquisición—, para mayor eficacia, pues se trataba de obtener la colaboración de la nobleza. Hemos visto, por ejemplo, la carta

enviada el 9 de octubre de 1558 por la hermana de Felipe II, «reina gobernadora» durante la ausencia de este, al conde de Benavente, don Antonio Alfonso Pimentel, en la que le pide que se movilice en esta causa:

> Entendido tenéis el gran daño que a la Cristiandad ha hecho y que cada día hace la doctrina de Lutero y de otros herejes y cuánto se procura por los que la tienen y siguen enseñarla y extenderla […] aunque el Santo Oficio de la Inquisición cerca desto ponga toda la diligencia y use de los remedios necesarios para aumento y conservación de la fe […] todavía conviene en tiempo tan peligroso como el presente que sea ayudado y haya en todas partes quien le advierta y avise de las sospechosas doctrinas y errores luteranos que hubiere[62].

Se le pide entonces que haga una investigación en sus estados para saber si algo se dice al respecto y, sobre todo, que mande a sus hombres de justicia, acompañados por los comisarios del Santo Oficio, escudriñar todas las bibliotecas que se hallaren para expurgarlas, así como las tiendas de libros. También deberá el conde hacer que se visiten cada cuatro meses las imprentas. Por fin, no deberá permitir que se enseñe a los niños la doctrina cristiana sin que previamente se haya examinado al maestro y haya recibido aprobación del obispo y del conde.

Los moriscos

La represión del último islam peninsular fue llevada a cabo por la Inquisición a lo largo de todo el siglo XVI, si bien fue durante el reinado de Felipe II cuando los tribunales de la fe se hicieron plenamente cargo del asunto, después de que se consideraran fracasados los intentos de evangelización, aunque estos siguieran hasta casi los días de la expulsión. No hubo una actitud concertada por parte de los distintos tribunales de la fe en materia de represión del islam, sino que cada uno actuó en función de la situación concreta a la que hubo de enfrentarse. Tomando en cuenta la extremada violencia con la que los inquisidores solían actuar en su persecución del criptojudaísmo, lo peor era de esperar si se hacía también cargo del control de la

conversión de los mudéjares. Por lo menos, es lo que temían los señores que imaginaban la huida de sus vasallos y la ruina de sus estados. Pero no ocurrió así. La Corona, en efecto, optó por la vía suave y actuó por medio de sus agentes en Roma, durante los primeros años de la conversión, para obligar a los inquisidores a que adoptaran una postura de comprensión o, a lo menos, de mansa persuasión, hacia los nuevos convertidos. Desde este punto de vista, es de destacar la intervención del inquisidor general, el cardenal Cisneros, y del rey Fernando a principios de los años 1510 para posibilitar una actuación discreta y benigna en contra de lo que parecían querer hacer los inquisidores de distrito. Se abrió así un período de tranquilidad para los moriscos, que evitaron las reconciliaciones merced a la obtención de sucesivos edictos de gracia, período que duró hasta principios de los años 1520. Entonces parece despertar de nuevo la maquinaria inquisitorial pero inmediatamente, en 1524, el nuevo inquisidor general, Alonso Manrique, marcando su voluntad de controlar el excesivo celo de los inquisidores de distrito, publicaba un auto fundamental que daba ciertas garantías a los moriscos y otorgaba al Consejo un importante papel decisorio en los casos dudosos. Varias disposiciones dictadas por la Suprema muestran esta tendencia conciliadora. Por ejemplo, una carta acordada del 8 de abril de 1527 pide que se tenga mucha templanza con los nuevamente convertidos. Otra del 17 de diciembre de 1537 ordena que no se pongan a tormento a los moriscos por no comer tocino ni beber vino, lo que demuestra que los miembros del tribunal distinguían lo esencial, o sea, lo que implicaba la fe, y lo periférico o cultural, como lo son los hábitos alimenticios.

Esta política por parte del soberano y del inquisidor general, consistente en evitar el enfrentamiento y crear las condiciones de una conversión que por aquellos años se pensaba asequible dentro de un plazo razonable, ha sido saludada por numerosos

historiadores y marca, sin duda alguna, el clima de las relaciones entre ambas confesiones en el primer tercio del siglo XVI. Porque durante el reinado de Carlos V, lo que prevaleció con los moriscos, una vez llevada a cabo la conversión de los mudéjares de la Corona de Aragón, sobre la que volveremos en el siguiente capítulo, fue la política de asimilación y, por consiguiente, de concordia y evangelización. Y tal política, llevada a cabo por los obispos, excluía de entrada la intervención del Santo Oficio, odiado por los nuevos convertidos, a pesar de todos los esfuerzos que desplegaron los inquisidores para hacerse cargo de la empresa. De hecho, la Inquisición desempeñó un papel decisivo en las gestiones que desembocaron en la decisión de la junta de Madrid de 1525 de declarar válido el bautismo de los moriscos valencianos. Pero queda claro que, a pesar de la escasa información de la que disponemos, la Inquisición no logró desplegar plenamente su aparato represivo antes de los años 1540-1550. No obstante la delgadez de las fuentes que imposibilita un estudio cuantitativo de la persecución presentable, a continuación sintetizamos la aportación de los principales estudiosos del tema.

Los tribunales castellanos

En la Corona de Castilla, la Inquisición casi no actuó contra los moriscos durante el período que nos interesa. En el extenso distrito de Valladolid, entre 1520 y 1557, apenas se cuentan veinte casos, entre los cuales la mitad concierne a mujeres, como también es mujer la única persona quemada por islamismo durante el período. El momento de mayor actividad fue el año 1547, cuando fueron procesadas ocho de las diez mujeres, incluida la única condenada a la pena capital. El año 1540 se descubrió una «complicidad», como se decía en el Santo Oficio para designar la existencia —o la sospecha— de reuniones clandestinas de individuos fieles a la antigua fe, sin que ello supusiera una voluntad subversiva ni cualquier intento de organizar una oposición estructurada. Pero los inquisidores, obsesionados por la idea quintacolumnista, solían tomar muy en serio estas informaciones e invirtieron, casi siempre inútilmente, como en el caso que estamos evocando, muchas energías para desenmarañar las urdimbres de los malévolos hijos del profeta, enemigos de cristianos. Esta vez, el centro de la «conspiración» era la comarca de Arévalo, con ramificaciones en numerosos lugares que llegaron hasta Castilla la Nueva. El resultado de las pesquisas no parece que permitiera establecer la realidad de un movimiento criptomusulmán concertado, aunque dio lugar a numerosas detenciones. El personaje central de este episodio fue un curioso profeta llamado Agustín de Ribera el Mozo y tenido por mensajero de Mahoma.

Tras el pico represivo de 1547, la Inquisición de Valladolid publicó un edicto de gracia en 1548, claramente orientado a la ganancia por el medio de las penas pecuniarias. Este mismo criterio de lucro o, por lo menos, de rentabilidad es el que

prevaleció a la hora de establecer, en 1558, un acuerdo o concordia con los representantes de las aljamas, en virtud del cual los nuevos convertidos pagarían 400.000 maravedís anuales a cambio de ciertas concesiones, como la no confiscación de bienes. El acuerdo concernía a los moriscos de Ávila, Valladolid, Segovia, Palencia, Medina del Campo, Arévalo y Piedrahíta. Fueron 477 vecinos los que se suscribieron al acuerdo, con lo que este suponía un impuesto suplementario de 937 maravedís por hogar. El pago intervendría en dos entregas anuales. Esta concordia está claramente inspirada en otra anterior firmada con las morerías de Aragón en 1555, que mencionaremos de nuevo más abajo.

El tribunal de Toledo, más activo contra los moriscos que el de Valladolid, inició la represión a partir de 1536 con el descubrimiento de la «complicidad» de Escalona. Antes de esta fecha solo había procesado a nueve moriscos. A partir de los años 1530, y hasta la expulsión de 1612, los nuevos convertidos de moros no cesaron de desfilar por las cárceles secretas, pero a un ritmo más bien moderado de unos tres a cinco procesados al año. Solo se detecta un momento de particular agresividad, entre 1536 y 1550, cuando fueron condenados 336 moriscos, con un «pico» espectacular en 1541-1545 que totaliza 166 procesos. La comunidad morisca de Daimiel, con unos 60 condenados, sale destruida.

En Cuenca tampoco se puede hablar de verdadera persecución de los cristianos nuevos de moros. Como pone en evidencia el cuadro VII, salvo el brote del decenio 1521-1530, con unos seis moriscos procesados anualmente, el resto del período es poco significativo. La gran lucha inquisitorial contra el último islam peninsular no empieza hasta los años 1560, aquí como en los demás tribunales. El momento de mayor intensidad se sitúa en Cuenca tras la derrota de los moriscos granadinos y su deportación a tierras castellanas (1571). Después de 1585 el

número de causas de mahometismo decrece notablemente, pero se mantiene, no obstante, hasta la expulsión de los moriscos siguiendo una curva muy parecida a la que ostentan otros tribunales de la Corona de Castilla.

CUADRO VII

Moriscos y cristianos viejos en el tribunal de Cuenca

PERÍODOS	MORISCOS	OTRAS CAUSAS*
1516-1520	8	95 (30%)**
1521-1525	23	119 (53,3%)
1526-1530	40	102 (47,4%)
1531-1535	5	32 (33,7%)
1536-1540	9	31 (17,2%)
1541-1545	3	21 (10,4%)
1546-1550	2	26 (20%)
1551-1555	1	101 (52,9%)
1556-1560	28	304 (90,2%)
TOTAL	119	831 (45,4%)

* Judaizantes excluidos.

** Porcentaje del total de las causas que figura en el cuadro III.

El reino de Granada

Convertidos en 1501, los mudéjares granadinos no tuvieron que vérselas con la Inquisición hasta 1526, cuando el emperador, tras su estancia en la fascinante ciudad de la Alhambra, decidió introducir el Santo Oficio en el antiguo reino nazarí. Durante el primer cuarto de siglo, los nuevos convertidos habían seguido viviendo sin grandes sobresaltos, en conformidad con la política de mansedumbre querida por los

reyes, a pesar de que una serie de decretos, que evocaremos en el próximo capítulo, atacan ya toda una serie de aspectos de la vida y la cultura tradicional, clara señal de que el cerco represivo se iba estrechando más y más.

Todo empezó en la junta de la Capilla Real, que evocaremos en el tercer capítulo, la cual examinó numerosas cuestiones ajenas al problema morisco, como la de las brujas, por ejemplo, pero que desembocó en una serie de decisiones fundamentales para el porvenir de los nuevos convertidos granadinos, empezando por la creación de un tribunal de la fe en la capital nazarí. El 7 de diciembre de 1526 firmaba el emperador los decretos de la Capilla Real, y el 8 entraban los inquisidores en la ciudad, donde publicaron un edicto de gracia por el que se perdonaban a los moriscos sus errores pasados eximiéndolos de cualquier confesión ante los inquisidores y de toda pena pecuniaria, actitud realmente comprensiva que muestra hasta qué punto tanto el emperador como el inquisidor general consideraban necesario ir con pies de plomo. Pero los moriscos intervienen rápidamente para intentar si no suprimir, por lo menos aplazar y atenuar las decisiones. Proponen un donativo de 80.000 ducados —fueron 90.000, en realidad, pues se agregaron 10.000 destinados a varios potentados— a cambio de ciertas concesiones que no son bien conocidas, probablemente la no confiscación de bienes, seguramente la posibilidad de seguir usando los trajes moriscos, en particular, las mujeres.

De hecho, tras la concesión del donativo se paralizó la acción de la Inquisición. El recurso se iba a reiterar, dados los permanentes apuros financieros de Carlos V. Este, por ejemplo, escribe el 11 de julio de 1533 desde Ratisbona al marqués de Mondéjar, capitán general del reino de Granada, pidiéndole que se ocupe de buscar el medio para que los moriscos den más dinero, ya que la recaudación del primer donativo termina a finales del año. Según se le ha informado, escribe, se podría

llegar a que «otorgasen 5 o 6.000 ducados en cada un año de los 8 o 10 años venideros». El emperador le ruega «trabajéis que haya efecto y que la cantidad y los años sean los más que ser pueda, que según la necesidad que tenemos y la que con esta venida del turco se nos ofrece, bien es menester todo lo que se pudiere haber»[63]. Pero no obstante los pagos reiterados, la acción represiva del Santo Oficio, al principio moderada, fue aumentando paulatinamente para alcanzar a mediados de siglo tasas más que significativas: si en el primer auto de fe celebrado en Granada en 1529 los moriscos tan solo suman el 3,3 por 100 de los condenados —3 víctimas, entre 89 presentes en el auto —, para los años 1550-1552 su representación ya ha ascendido hasta el 61 por 100 del total de los procesados y durante el período comprendido entre 1563 y 1567 la tasa se eleva a nada menos que el 87,1 por 100.

Los moriscos, no obstante, siguieron con su ofensiva, ayudados por sus valedores tradicionales, los señores y los prelados a los que llamaremos la corriente moderada. En 1539 se reunió en Toledo una junta con motivo de examinar una serie de peticiones de los moriscos del reino de Granada en relación con la Inquisición. Los nuevos convertidos pedían, entre otras cosas, que los inquisidores no mantuvieran secretos los cargos ni los nombres de los testigos, que se abandonara la confiscación de bienes y que solo se persiguiera a aquellos que hubieran observado las ceremonias islámicas principales, dejando de perseguir lo relacionado con los hábitos culturales — traje, comida, fiestas, por ejemplo. La junta no accedió a las peticiones, salvo en lo concerniente a las zambras, que se permitían siempre y cuando no se entonaran en ellas alabanzas del profeta. En 1543-1544 se produjo una nueva serie de negociaciones que llevaron a cabo Cobos y el marqués de Mondéjar, quien presentó una serie de peticiones de los moriscos encaminadas a la supresión de la confiscación de

bienes, la modificación del procedimiento, el perdón de los delitos pasados sin que medie una confesión previa. Mondéjar defiende la tesis según la cual no se debe considerar de forma idéntica lo que remite a la observancia de los preceptos religiosos y lo que tan solo pertenece a las costumbres de siempre y que debía tolerarse. La oferta es de 100.000 ducados para el rey, más 20.000 para el tribunal de la Inquisición. Carlos acepta la idea del perdón sin confesión y de la no confiscación de bienes en un período comprendido entre treinta y cuarenta años. La Suprema se mostró reacia, intentó obtener más dinero en un plazo menor, Roma objetó, por su parte, dificultades canónicas y al final fracasó todo el intento. Volvieron a introducirse las peticiones años más tarde, ya retirado el emperador, sin surtir tampoco esta vez el menor efecto. Pero es verdad que por entonces ya se había entrado en una nueva etapa de las relaciones entre los moriscos y los poderes cristianos, claramente agresiva, en la que la Inquisición iba a asumir, por fin, un gran protagonismo.

El tribunal de Valencia

A raíz de la conversión de los mudéjares del reino de Valencia en 1526, que veremos en el próximo capítulo, se acuerda que durante cuarenta años la Inquisición no intervendrá contra los nuevos convertidos sino en casos de observancia manifiesta de la antigua ley y, naturalmente, contra los que enseñasen el Alcorán o perpetuasen los antiguos ritos —alfaquís, parteras y carniceros, esencialmente. Es difícil saber hasta qué punto se aplicó, pues reconstruir la represión del islam valenciano antes de 1565 resulta casi imposible por falta de fuentes. Las listas de sambenitos que se han conservado, aunque incompletas, contienen muy pocos moriscos. En las de Segorbe

no aparece ninguno antes de 1565, en las de Teruel hallamos tan solo a ocho entre 1511 y 1539. En las de Albarracín son más numerosos: treinta y tres moriscos reconciliados entre 1523 y 1540, casi todos vecinos de la turbulenta villa de Gea y procesados en 1539-1540. La lista de Tortosa solo lleva un condenado morisco, en 1538. Esto podría significar que, salvo en los escasos asuntos de particular gravedad, los moriscos no fueron reconciliados, sino simplemente penitenciados o amonestados, por lo que no figuran sus sambenitos en las listas, lo cual resulta paradójico, ya que la Inquisición no debía intervenir sino en casos graves, que, por lo tanto, merecerían un castigo mayor que la simple penitencia. Sea como fuere, está claro que las cosas cambian a partir de 1540 y, sobre todo, a partir de la segunda mitad de los años 1550 —en el auto de fe de 1557, por ejemplo, de los 61 condenados que desfilaron, 49 eran moriscos. Juntando todos los datos que hemos logrado reunir, hallamos que antes de 1560 se procesó con seguridad a 151 moriscos o criptomusulmanes en Valencia, la mayoría oriundos de Aragón o de África, pero esta cifra, que, por otra parte, es casi idéntica a la que comunica H.C. Lea —148 moriscos procesados entre 1529 y 1546— es demasiado baja y pensamos que no refleja sino la mitad escasa de la represión real para el período comprendido entre 1529 y 1559.

La cuestión, crucial, de las confiscaciones de bienes y de las penas pecuniarias dio lugar a un largo forcejeo entre el Reino y el Santo Oficio, del que salió ganando el primero. La Inquisición tuvo que aceptar en las Cortes de 1533 importantes concesiones, en particular, en lo relativo a las confiscaciones, que quedaban abandonadas. Los señores de moriscos mantuvieron la presión blandiendo la amenaza de la huida de sus vasallos a África y la ruina de sus estados, hasta que Carlos V acabó cediendo. En una junta celebrada en Madrid en 1542 a raíz de las Cortes valencianas, presidida por el inquisidor general

Tavera, partidario de la línea dura, se impuso no obstante el punto de vista, moderado, de Ramírez de Haro, el cual había sido nombrado comisario apostólico para la reforma e instrucción de los moriscos por el emperador. Con el aval de este último, la junta decretó que los moriscos del reino de Valencia gozarían de un período de instrucción de dieciséis años, durante el cual los inquisidores no podrían procesarlos. En palabras de Rafael Benítez, que seguimos aquí, «la presión del Reino ha conseguido la paulatina paralización inquisitorial en un proceso que, partiendo de la inicial postura de automoderación inquisitorial, fue arrancando al Santo Oficio la confiscación de bienes, la imposición de penitencias pecuniarias y, finalmente el propio conocimiento de los delitos»[64]. Los moriscos, protegidos por los señores, siguieron con sus prácticas religiosas y su modo de vida tradicional. No pocas voces se elevaron en aquellos años medios del siglo para denunciar este estado de hecho y pedir que interviniera la Inquisición, como si la vía de la represión a ultranza garantizara el éxito de la conversión.

Para todo el período carolino, solo hemos hallado en los fondos del tribunal de Valencia dieciocho expedientes conservados. En este conjunto, tan solo figuran dos procesados valencianos. Un tercero es castellano, se llamaba Francisco de Arévalo, era de Los Yébenes y fue juzgado en 1538. El primer caso valenciano concierne a un morisco llamado Adán Xobrich o Xubrich, que si bien era natural del reino de Valencia, en realidad vivía a caballo entre ambos lados del Mediterráneo, pues también tenía casa en Argel y ejercía el peligroso oficio de capturar a cristianos viejos con el fin de hacer comercio con sus personas[65]. Fue condenado en 1533. La gravedad del delito y el hecho de que fuera medio berberisco explican su procesamiento. El otro caso no se refiere a un nuevo convertido, sino a un señor de moriscos, don Pedro Despuig, titular de las baronías de

Benexida y Alcántara, el cual se negó a entregar a cinco o seis *alarps* (alarbes o «moros de allende»), que llevaban consigo a una cristiana vieja y se querían pasar a Berbería, mientras no le presentaran la comisión del Santo Oficio. Convocado ante los inquisidores el 20 de junio de 1541, se compromete a buscar a los alarbes que han huido. El 4 de julio anuncia que ha hallado a la cristiana vieja y a uno de los alarbes y que no puede hacer más. Se queja de que a causa de las diligencias para encontrarlos, se le han ido de Benexida dos casas de moriscos, la de un tal Mehaní y la del alfaquí Ahmet, que se asustaron[66]. El primer condenado a muerte que hemos hallado se llamaba Miguel de Lope. Su proceso ilustra el clima de odio y violencia que reinaba entre la Inquisición y los moriscos. Era cerrajero, nacido en Fuentes (Zaragoza) probablemente en 1509, y había huido a Córdoba tras participar, el 8 de mayo de 1538, en el asesinato de un alguacil cuando la Inquisición se había presentado en su pueblo a detener a unos parientes suyos. Le acuchillaron en la cabeza y las piernas y le quebraron la vara de alguacil. Además, hirieron con las ballestas a Pedro Mellado, nuncio del Santo Oficio que falleció poco después, y le quitaron el dinero que llevaba mientras estaba tendido en el suelo, agonizando[67]. Detenido en Córdoba en diciembre de 1544, fue entregado al tribunal de Valencia porque la víctima era del valenciano pueblo de Nules y teniente del alguacil, del distrito de Valencia, lo que no nos explicamos muy bien, pero es así. No muestra señales de particular arrepentimiento ni mayor apego a la religión católica. De su bautismo recuerda, con gran despego, «la sal en la boca» y «la cruz en la frente». Fue condenado a muerte en julio de 1545 y ejecutado poco después.

El distrito de Zaragoza

La conversión de los mudéjares del reino de Valencia se extendió a los demás moradores de la Corona de Aragón a finales del mismo año 1525, aunque no se hizo público el documento hasta 1528. La Inquisición de Zaragoza, que iba a ser la más dura de todas contra los moriscos, se lanzó pronto a la caza de los dogmatizadores, los alfaquís, y las demás élites, pero sin llegar a confiscarles los bienes ni encarcelarlos. Se limitaron a imponer ciertas multas para ayuda de las nuevas parroquias, siguiendo así las consignas de tibieza preconizadas por el emperador y el inquisidor general. En 1534, Carlos V otorgó a los moriscos de Aragón un privilegio parecido al que había concedido el año anterior a los valencianos, según el cual se abandonaba la confiscación de bienes. Pero la práctica de las penas pecuniarias de sustitución dejaba el problema sin solucionar. Los señores de moriscos, tanto laicos como eclesiásticos, oponían una resistencia feroz a la entrada del Santo Oficio en sus dominios tanto mejor aceptada por la población cuanto que desde un principio la Inquisición en Aragón se había considerado como un insoportable golpe de fuerza por parte del autoritarismo castellano. No obstante, parece que la represión se intensificó rápidamente, dando lugar a no pocos incidentes y violencias, a veces graves, llegando hasta la muerte de los agentes del Santo Oficio. Así, fuera del caso de Miguel de Lope que acabamos de evocar, sabemos por ejemplo que en 1538 los moriscos mataron al alguacil de Zaragoza y a sus acompañantes, que en 1558 la villa de Gotor conoció un episodio insurreccional al venir un comisario del Santo Oficio con su escolta a detener a los supuestos asesinos de un familiar, que el año siguiente, en Plasencia de Jalón, tres familiares que pretendían arrestar a un morisco fueron asesinados, mutilados y sus cuerpos tirados a un pozo. El furor se extendió al desdichado joven criado de los familiares que acompañó a sus amos en la muerte y también al cura del pueblo, comisario inquisitorial.

Durante el decenio de 1540-1549, se procesó en Zaragoza a 262 moriscos que representan casi el 60 por 100 del total de los condenados. En el auto de fe celebrado en Zaragoza el 26 de noviembre de 1546 salieron 27 moriscos de un total de 64 condenados, 26 reconciliados y uno quemado. Este se llamaba Joan Alax y era alfaquí de Muel[68]. Los señores de moriscos mantuvieron la presión y presentaron en 1553 una petición quejándose de que las multas, las inhabilitaciones, la amenaza que pesaba sobre los relapsos, entre otras cosas, hacían que los moriscos huyeran al vecino reino de Valencia o incluso a África. A partir de 1555 entró en vigor un acuerdo con los señores de moriscos, los cuales se comprometieron a pagar anualmente al Santo Oficio 30.000 sueldos de Jaca (17.500 reales, es decir, casi 600.000 maravedís), suma que se cobrarían luego sobre los moriscos, lo que hacía de este donativo un nuevo impuesto a cargo de las aljamas. Se acordaba, entre otros puntos, que se rehabilitaría a los inhábiles, que no se aplicarían multas gravosas.

Cataluña y Canarias

La Inquisición de Cataluña no desplegó un gran celo en la persecución de los moriscos de su distrito. A partir de 1570, cesó prácticamente de interesarse por ellos y entre 1539 y 1570 tan solo procesó a unas 160 personas y aun es de señalar que en este total entra un número no despreciable de renegados y corsarios.

El tribunal de las islas Canarias, muy en contacto con el continente africano y que servía de cabecera de puente para lucrativas «entradas» en busca de esclavos, particularmente desde las islas de señorío —Fuerteventura, Lanzarote, El Hierro y La Gomera—, donde moraban numerosos moros bautizados o por bautizar, no mostró gran celo a la hora de perseguir a los

moriscos, si bien traducidas en porcentajes, las cifras parecen acreditar una fuerte preocupación por el criptoislamismo. Las relaciones de causas del tribunal de las islas dan, en efecto, el resultado siguiente: entre 1526 y 1535 hubo tres autos de fe en los que salieron 39 condenados por mahometismo y que representan el 63 por 100 del total de los condenados. Entre 1536 y 1545 no se celebró ningún auto, y entre 1546 y 1565, tan solo dos, con 21 criptomusulmanes equivalentes a un 65,6 por 100 de la actividad total. Pero basta con reparar en el hecho de que esos sesenta y pico por ciento de moriscos no representan sino a 60 desgraciados, castigados a lo largo de nada menos que sesenta años, para concluir que no ocurrió nada en las islas Canarias.

Globalmente, se puede entonces afirmar que la Inquisición no empezó a perseguir a los moriscos hasta los años 1530 debido a la acción inhibidora conjugada del rey y del inquisidor general entre 1518 y 1524 y debido también al hecho de que el tribunal de Granada no se creó hasta 1526, año también de la conversión de los mudéjares de la Corona de Aragón que anteriormente escapaban de la jurisdicción inquisitorial. Además de tardía, la represión fue poco contundente, cuantitativamente hablando. La reducción de la resistencia religiosa morisca no se convirtió en una tarea principal del Santo Oficio hasta los años 1560 y mucho más después de 1571, tras el fracaso del sublevamiento de las Alpujarras. No obstante esta discreta, aunque ciertamente amenazadora, presencia de los gendarmes de la fe, los moriscos concibieron un odio visceral hacia la institución que no se desmintió jamás y que no hubo de esperar hasta los terribles años finales del siglo para surtir sus nefastos efectos, como lo son la huida masiva a tierras de islam, la resistencia organizada y hasta la violencia, actitudes todas que no podían sino representar un obstáculo muy serio para la receptividad de los nuevos convertidos a las campañas de

evangelización. El enfrentamiento entre la Inquisición y los moriscos existió desde un principio, porque estos veían en aquella, que tachaban de codiciosa y cruel, el instrumento de su ruina y su deshonra y no querían de ningún modo tener que vérselas con ella. Ella, por su parte, intentaba por todos los medios persuadir a las altas instancias de la necesidad de que se le confiaran las confesiones de los moriscos y el control de su adoctrinamiento, lo que acabó consiguiendo bajo Felipe II. Esta estrategia de presión y de terror implica una responsabilidad fundamental del Santo Oficio en el rechazo definitivo por parte de los moriscos de la sociedad cristiana.

Las causas contra cristianos viejos

El hecho sobresaliente de los años medios del siglo XVI en lo referente al Santo Oficio fue la aparición de una serie de nuevas categorías delictivas que ensancharon considerablemente el espectro jurisdiccional de los tribunales, proporcionándoles así, tras el período de tribulaciones que acabamos de exponer, una nueva base de sustento a la que sin duda alguna debieron su supervivencia. Es la tesis defendida desde siempre por Bartolomé Bennassar y Jean-Pierre Dedieu: la Inquisicón, obligada a partir de los años 1520 por sus apuros económicos a buscar nuevas fuentes de ingresos, se tiene que lanzar a una nueva persecución de categorías distintas de cristianos viejos, los cuales no recibían un tratamiento tan severo como el que estaba reservado para los conversos judaizantes, sino que, según la gravedad de la infracción, se veían condenados a una simple amonestación o a varios tipos de penitencias, entre las cuales estaban, por supuesto, las pecuniarias.

CUADRO VIII

Causas de cristianos viejos en el tribunal de Toledo

PERÍODOS	TOTAL DE CAUSAS	ILUMINISMO	LUTERANISMO	PALABRAS	BRUJERÍA Y SUPERSTICIÓN	BIGA
1516-1520	54	0	0	7	0	0
1521-1525	55	0	1	12	0	0
1526-1530	110	4	3	44	0	1
1531-1535	213	12	1	79	11	17
1536-1540	312	2	0	166	13	12
1541-1545	274	0	0	101	9	4
1546-1550	333	0	3	160	3	5
1551-1555	373	0	11	256	9	23
1556-1560	366	1	24	230	5	21
TOTAL	2.090	19	43	1.055 (50,5%)	50	83

Fuente: Elaborado a partir de las cifras de J. P. Dedieu, «Les causes de foi de l'Inquisition de Tolède», *op. cit.*

Hemos reunido en estos cuadros todos los casos que implican a los cristianos viejos, españoles o extranjeros, acusados de creencias heréticas o no, con el fin de que se pueda apreciar el «peso» de estas categorías en relación con los cristianos nuevos, ya fueran de origen judío o musulmán. Salta a la vista que tan solo una categoría adquiere un protagonismo evidente, la de las «palabras» o «proposiciones» escandalosas, malsonantes o erróneas.

CUADRO IX

Causas de cristianos viejos en el tribunal de Cuenca

PERÍODOS	TOTAL DE CAUSAS	ILUMINISMO	LUTERANISMO	PALABRAS	BRUJERÍA Y SUPERSTICIÓN	BIGA
1516-1520	317	1	0	36+11*	11	0
1521-1525	223	1	1	29+16	4	8
1526-1530	215	0	0	31+18	7	3

1531-1535	95	0	0	13	1	2
1536-1540	180	0	0	12	3	1
1541-1545	202	0	0	11+5	0	1
1546-1550	130	0	0	9+9	2	1
1551-1555	191	0	3	63+10	2	5
1556-1560	337	0	8	128+28	7	27
TOTAL	1.890	2	12	332+97 (22,7%)	37	48

* La segunda cifra corresponde a los casos de blasfemos.
Fuente: Elaboración propia.

Estas nuevas causas, en efecto, no pertenecen exactamente al campo de la herejía caracterizada, sino periféricamente o de forma tangencial. Más que el contenido propiamente erróneo de sus palabras, lo que interesa a los jueces es el estado de espíritu de los infractores, es efectuar un pequeño sondeo de sus opiniones en materia de fe y, si es necesario, hacerles reconocer la necesidad de una puesta al día. Se trata de asegurarse de la ortodoxia de lo que piensan los fieles en materia de tal o cual sacramento, sobre el clero y sus misiones, el diezmo, la Bula de la Cruzada, saber si manifiestan un interés particular por las Sagradas Escrituras y, en caso de que se revele necesario, ya en un nivel teológico superior, sondear sus opiniones acerca del papel de la Iglesia dentro de la salvación, de su legitimidad, de la importancia de las obras, de la mediación de los santos o cómo consideraban la libertad de conciencia. En suma, en el centro de las campañas de «cristianización» de los cristianos viejos vemos dibujarse, como en negativo, los aspectos más sobresalientes de la Reforma que se trata de combatir. Ello explica seguramente la presencia nada despreciable de los ministros del culto entre los penitenciados. En Cuenca, por ejemplo, entre las 332 «palabras» que figuran en el total del cuadro IX contamos a 34 clérigos.

Por otra parte, si comparamos los dos cuadros presentados más arriba, podemos constatar una diferencia cuantitativa considerable, por lo que concierne a la represión de las «palabras», entre los tribunales de Toledo y de Cuenca, que, no obstante, son vecinos y cubren entre ambos todo el ámbito neocastellano. En Toledo, en efecto, las «proposiciones» representan el doble que en Cuenca, lo que incita a pensar que los funcionarios de la ciudad imperial se mostraron más sensibles a la coyuntura espiritual portadora de nuevas interrogantes y al nuevo horizonte de expectativas generado tanto por la evolución de la situción de principios de siglo marcada tanto por las iniciativas de Cisneros, como por los aires venidos de fuera. De hecho, fue en el distrito inquisitorial de Toledo donde se desarrolló, como veremos en el capítulo siguiente, el movimiento alumbrado.

Entre las proposiciones, tres merecen particular atención: en primer lugar, afirmar que el estado de casado es más perfecto que el de clérigo —esta proposición se suele designar bajo el apelativo de «estados»—; en segundo lugar, decir que las relaciones sexuales entre solteros de acuerdo no es pecado mortal sino venial —la llamada «simple fornicación»—, y, por fin, una extraña formulación que en realidad es un refrán: «En este mundo no me veas mal pasar que en el otro no me verás penar». Los «estados» y la «simple fornicación» hacen su aparición, tímidamente, durante los años 1530 pero pronto cobrarán importancia hasta convertirse, después de 1560, en dos de los delitos menores más recurrentes dentro de la nueva perspectiva educacional contrarreformista de la Inquisición filipina, que queda fuera de este estudio.

La tercera proposición es cronológicamente la primera que aparece en los documentos, todavía durante la época de persecución del criptojudaísmo, y, de hecho, traduce la preocupación por la represión de los conversos. La vemos citada

por primera vez en 1502 en el proceso del valenciano Miguel Garcés, judeoconverso. Un testigo afirma haber oído «por tres veces» a la mujer del acusado decir «En este mundo no me veáis mal pasar que en el otro no me veréis penar»[69]. ¿Por qué aludir a este refrán como circunstancia agravante en el proceso? Un impreso sevillano de 1503 nos da la clave. El autor, Rodrigo Fernández de Santaella —él, también, converso—, en su *Tratado de la inmortalidad del alma,* escrito contra las creencias de los conversos mal cristianizados, lo designa como una especie de lema de los incrédulos defensores de una visión materialista: «niegan el Paraíso y el Infierno e la justicia e juicio del justo Dios. E con estos descomulgados errores sueltan las riendas en su desenfrenada más muerte que vida e osan dezir con su prophana boca: En este mundo no me veas mal pasar que en el otro no me verás penar»[70]. No obstante, el ensañamiento de los inquisidores contra este adagio perduró más allá de la coyuntura anticonversa. El primer caso que hemos hallado en el tribunal de Cuenca, en efecto, es de 1560, época en la que ya no se puede hablar de criptojudaísmo. Lo mismo se puede pensar del primer penitenciado en Valencia por tal causa, que salió en el auto de fe del 11 de noviembre de 1531, junto con un polígamo y un blasfemo que había dicho «¡Reniego de Dios!»[71]. Este último caso muestra la dinámica anexionista del Santo Oficio. El castigo de los blasfemos incumbía, en efecto, a los tribunales seglares que disponían de un arsenal legislativo harto represivo, completado, por lo que a lo espiritual se refiere, por las autoridades eclesiásticas. Pero aquí también, los inquisidores, que partían de una asimilación fundamental entre los malos cristianos y los cristianos nuevos, veía en la blasfemia una señal no equívoca de tal realidad y pretendió asimilar al blasfemo con el hereje, no obstante lo estipulado por las instrucciones de Deza (1500), actitud no exenta de preocupaciones puramente materiales —hacerse con las multas correspondientes. Según los

procesos conservados en Cuenca, este tribunal empezó a interesarse por los blasfemos a partir de 1517 —antes de este año solo se cuentan cuatro casos. Las cortes, tanto las castellanas como las aragonesas, protestaron por tal extralimitación. Fue probablemente a raíz de las protestas de los procuradores de las Cortes de Madrid de 1534 cuando la Suprema, por carta acordada del 2 de diciembre de 1535, se decidió a recordar que en los casos de «blasfemias dichas con enojo y con ira, no se ha de proceder según la instrucción 4 de Sevilla»[72]. El 12 de junio de 1537, se reitera la orden de no perseguir a los que dicen no creo y descreo de Dios «porque de ordinario se dicen condicionalmente con enojo y furor»[73]. Diez años más tarde, vuelve la Suprema a recordar «que no se conozca de los que dicen reniego de dios, no creo, descreo de dios» (carta acordada del 22 de julio de 1547)[74]. En el cuadro IX vemos que, de hecho, en Cuenca los blasfemos desaparecen durante los años 1530 y 1540 y no toman una verdadera importancia hasta después de 1556. Ante el celo de los jueces de distrito, el Consejo no cesó de repetir que solo en los casos en los que claramente se sospecha que hay herejía se debe proceder contra los blasfemos. No obstante, el tira y afloja debía durar años y años. Todavía en 1560, la Suprema recordaba a sus jueces que «decir por vida de Dios no es delito del oficio» (carta acordada del 17 de junio de 1560)[75].

Brujas y encantamientos, supersticiones

La Inquisición de Cuenca se interesó muy pronto por las prácticas mágicas. En 1499, en plena represión de los judaizantes, procesó a una tal Isabel Álvarez, «La Beata» de Huete, y antes de 1520 ya son diez las que han caído en sus redes. También en Valencia aparecen procesos muy tempranos,

aunque en menor cuantía que en Cuenca. En Toledo hay que esperar a los años 1530.

En el ancho mundo de la magia y las artes ocultas cabe distinguir entre dos ámbitos distintos, la hechicería y la brujería. La primera abarcaba una serie de actividades objeto de una demanda insistente por parte de la población que se pueden reagrupar en varios apartados, como la medicina, el eros, la adivinación y la búsqueda de tesoros. Se trataba entonces de una oferta de servicios, poco ortodoxos a veces, a menudo completamente normales y corrientes. La hechicería gozaba, pues, de una imagen más bien positiva y solía tolerarse sin mayores problemas, siempre y cuando no desembocara en abusos de confianza, engaños ni escándalos. La brujería, en cambio, venía revestida de un aura siniestra, maléfica, terrorífica y diabólica. Las brujas, marginales y en situación de ruptura con su entorno, desataban potencias ocultas causando daños considerables a la colectividad, según se pensaba.

En la Corona de Castilla las actividades mágicas eran consideradas como heréticas; no obstante, su castigo incumbía a las justicias seglares, incluso después de que se instaurara la Inquisición. En 1500, los reyes ordenaban a los corregidores que averiguaran si había en sus distritos hechiceras y adivinos que debían ser encarcelados y castigados. Pero en Aragón se sabe de un caso juzgado por la Inquisición en 1511 y, según Llorente, en las Cortes de Monzón del año siguiente los procuradores pidieron que el Santo Oficio no fuera en estos casos más allá de lo permitido por la bula de Juan XXII *Super illius specula,* cuya confirmación convenía pedir a León X. Así se hizo y, según Lea, es a partir de entonces cuando se incorpora en los edictos de fe de la Corona de Aragón la denuncia de la hechicería. Manrique, inquisidor general desde 1523, incluyó a su vez en el *Edicto de fe* seis cláusulas relativas a la magia y la adivinación. Pero las dudas perduraron y las competencias entre jurisdicciones fueron

constantes, principalmente, porque los calificadores vacilaban a menudo a la hora de determinar el carácter claramente herético del delito denunciado. El Consejo, por carta acordada del 24 de julio de 1515, ordenaba que en los casos de blasfemias y de hechicerías que notoriamente no supieran a herejía, no interviniera la Inquisición. En otra, del 21 de febrero de 1530, se precisaba que en materia de brujas, materia muy delicada, se había de ir con mucho tiento. Entre esas dos fechas había tenido lugar el asunto de las brujas de Navarra, mencionado por primera vez a principios del verano de 1521, pero que no motivó una acción de envergadura por parte de la Inquisición hasta agosto de 1525. Los hechos son mal conocidos, pero es probable que interviniera la Inquisición para calmar los ánimos de la justicia seglar que estaba condenando a diestro y siniestro a más de cien acusados, mandando a la hoguera a cuarenta o cincuenta desdichados, cifras que nos parecen algo exageradas. A raíz de esta intervención inquisitorial y a la vista de los procesos incoados, la Suprema decidió encargar el examen del asunto de las brujas en general y las de Navarra en particular a una docta Congregación que se reunió en Granada en 1526, al mismo tiempo que el emperador residía en la ciudad y se debatía el problema morisco. En la Junta de Granada se discutió tanto el carácter real de las actividades nocturnas de las brujas, en comparación con otras acciones cuya realidad era fácil de demostrar, como la actitud que debían adoptar los distintos tribunales. La Congregación la integraron diez miembros: el arzobispo de Granada, don Pedro Ramírez de Alba; los obispos de Guadix y de Mondoñedo; los doctores Arcilla, Coronel, Guevara y May; el maestro Arrieta, y los licenciados Polanco y Valdés. Los congregados afirmaron con fuerza que la brujería era asunto de fe y, por lo tanto, pertenecía su conocimiento a la jurisdicción inquisitorial. Uno de los problemas difíciles que discutieron fue el de saber qué hacer con las brujas después de

que estas hubieran sido condenadas por la Inquisición, si permanecerían en las cárceles del Santo Oficio o si se entregarían a la justicia seglar. Valdés, que aparentemente defendía los puntos de vista del inquisidor general, argumentó que solo si se demostraba que había pacto diabólico debía la Inquisición tratarlas como a herejes. En los otros casos, dado que había una parte notable de imaginación en sus declaraciones, se las podía condenar levemente y remitir a la justicia seglar.

El Santo Oficio, como se ha subrayado desde hace tiempo, siempre se mostró poco propenso a entrar en el mundo de las brujas, a las que consideraba más bien como mujeres incultas y sugestionables, a lo sumo, manipuladoras malintencionadas. De hecho, entre los diez votantes de la Congregación de Granada a propósito de la realidad de los crímenes que se les reprochan a las brujas, seis votaron que eran reales pero cuatro fueron de opinión contraria y votaron que no. Entre estos se hallaban el doctor Guevara y Valdés, el futuro inquisidor general. Siempre mostraron los inquisidores mucha prudencia tratándose de brujerías, salvo en el caso bien documentado de las brujas de Zugarramurdi, de principios del siglo XVII. Durante el reinado de Carlos V la persecución es recurrente, pero no abundante y, sobre todo, poco sangrienta, en gran contraste con lo que hacían los jueces seglares. Durante los años 1540 se dio de nuevo en Navarra una segunda oleada de casos de brujería, pero esta vez fue el Santo Oficio solo el que se ocupó del asunto, que se concluyó con 49 procesados y ningún condenado a muerte. De rebote de esta persecución, el vecino tribunal de Zaragoza conoció cierta animación antibrujeril. En el auto de fe de 1546, por ejemplo, salieron reconciliadas seis mujeres por brujas.

Sexualidad: arremetida contra el cuerpo

A pesar de que la Inquisición, se supone, perseguía tan solo las creencias y no los actos, también se interesó por conductas que, aunque no se acompañaran obligatoriamente de una opinión errónea en materia de doctrina o de dogma, fueron penalizadas por sí mismas. Se trata principalmente de la bigamia y de la solicitación —atentado sexual del confesor contra la penitente durante el acto de confesión— y, además, en los tribunales de la Corona de Aragón, de la sodomía. Las dos primeras categorías entran claramente en la estrategia de cristianización del común de los creyentes, ya que se trata de defender el matrimonio cristiano, así como de la vigilancia de la disciplina clerical en uno de sus aspectos desde siempre más problemáticos y delicados.

Bigamia

La anexión del castigo de la bigamia por el Santo Oficio es un caso interesante que ilustra bien la creciente e insidiosa —otros dirían: perversa— embestida de los poderes religiosos contra las debilidades humanas, contra esa anarquía del cuerpo y sus pasiones, en una sociedad que en la época que nos interesa está en vías de intensa clericalización, viendo por encima del hombre cómo se aleja aquella libertad de palabra y de acción.

Al contrario de lo que han afirmado ciertos autores, la persecución de la bigamia por el Santo Oficio no se dio después del Concilio de Trento y su famoso decreto *Tametsi* de la sesión XXIV. En el tribunal de Cuenca, el primer caso de bigamia que hemos hallado, un mesonero de El Provencio, Hernando López, también perseguido por «palabras», es de 1524. Ese mismo año se despacharon otros cinco casos más y luego, como se ve en nuestro cuadro, el delito desaparece prácticamente del tribunal. Porque también en este caso había competencia con la justicia seglar, la cual castigaba este delito desde siempre con, entre otras

penas, la de cinco años de destierro, cambiada por Carlos V en cinco años de galeras, que pasarían a ser diez bajo su hijo Felipe II. En realidad, se trataba de un delito llamado de fuero mixto que podía depender tanto de la jurisdicción canónica como de la secular, siendo la que primero hubiera conocido el caso la que lo tratara. La Inquisición hizo valer la cuestión de la herejía latente en el acto de casarse dos veces para reclamar la jurisdicción exclusiva, pero no lo lograron hasta finales del siglo XVI en la Corona de Aragón y en el siglo siguiente para Castilla. En la época que nos interesa, se mantuvo una especie de compromiso que refleja la carta acordada del 12 de junio de 1537 —la cual retoma una instrucción de 1514 del inquisidor general de Aragón Luis Mercader—, en la que el Consejo pide «que se haga diligencia con los casados más de una vez, viva la primera mujer, para entender qué sienten del sacramento del matrimonio y despachados en este artículo los remitan a la justicia seglar»[76]. Pero, en realidad, los procesos conservados muestran que en los casos que juzgó el Santo Oficio, no respetó esa consigna, sino que procedió en ambos fueros hasta la sentencia definitiva y solo remitía los reos a la justicia seglar para el cumplimiento de la pena. Esto no nos extraña demasiado, dada la reputación de eficacia de la tan temida Inquisición y la gran preocupación que mostraban los poderes públicos por esta práctica. Las Cortes de Segovia de 1532 (petición 79) y las de Valladolid de 1548 (petición 105) pidieron que se aumentasen fuertemente la penas contra estos delincuentes, llegando en las primeras Cortes citadas hasta a evocar la pena capital. El argumento esencial en favor de la incorporación de la bigamia en la jurisdicción inquisitorial era la sospecha de herejía, como hemos señalado, lo que explica que a los condenados por tal motivo se les hiciese abjurar, pero la Inquisición española solo impuso la abjuración *de levi* —reservada para los individuos levemente sospechosos de heterodoxia—, cuando las

Inquisiciones de los otros países exigían la *de vehementi,* considerando que el bígamo era fuertemente sospechoso de herejía. Los jueces españoles se mostraban, en efecto, indulgentes con las pulsiones de la carne, si debajo de la lascivia no se dejaba adivinar cualquier creencia desviada. No obstante, cuando el bígamo era morisco, cuenta habida de la famosa poligamia que tanto hacía fantasear a los cristianos, se pasaba automáticamente al grado vehemente. También se recomendaba lo mismo en caso de que el reo hubiese delinquido en comarcas en las que abundasen herejes protestantes. Cuando circunstancias agravantes particularmente serias lo exigían, la Inquisición se reservó el derecho de atormentar al sospechoso. Fuera de esta abjuración, su marca distintiva, el Santo Oficio operó para los castigos una síntesis entre el derecho canónico y el penal. Del derecho penal castellano tomó la pena de cinco años de galeras —que podían reducirse hasta un mínimo de tres — y del derecho canónico, la pena de vergüenza pública —el condenado desfilaba con los otros herejes con una coroza especial que representaba a un hombre entre dos mujeres o a una mujer entre dos hombres— y la de azotes, entre cien y doscientos. Las personas principales fueron, salvo en casos particularmente escandalosos, tratadas con benevolencia. Los nobles o los pecheros adinerados no llevaban la coroza infamante; en vez de ir a galeras, se les destinaba a presidios o servían en las trirremes, o, en vez de estas penas, se les desterraba y se les condenaba a penas pecuniarias. Los nobles no abjuraban públicamente en el tablado sino en privado. Otra característica inquisitorial que aleja su práctica de la de los tribunales civiles es la consideración del arrepentimiento —que viniera espontáneamente el reo arrepentido a delatarse o que se arrepintiera sinceramente en el transcurso de la instrucción de su proceso—, momento fundamental en la perspectiva salvífica de los funcionarios de la fe.

El número de condenados, según se aprecia en los cuadros expuestos más arriba, fue escaso hasta los años 1550. El aval real fue dado a los oficios por una pragmática firmada el 17 de diciembre de 1559. Según parece, surtió un efecto inmediato, por lo menos en Cuenca, donde, durante el año 1560, son procesados de repente nada menos que diecisiete bígamos. En el auto de fe de Sevilla del 13 de mayo de 1565, desfilaron catorce, diez de los cuales recibieron un total de mil setecientos azotes. A partir de estas fechas, los «casados dos veces», como se les llamaba, estarán muy presentes en todos los tribunales y alimentarán, junto con los moriscos, la chusma del rey católico que tanta necesidad tenía de brazos para el remo. De hecho, Felipe II decretó en 1566 la pena de diez años de galeras contra los bígamos.

El cuerpo de la penitente o cómo controlar la libido sacerdotal

Desde los tiempos remotos en los que se instituyó la confesión y, particularmente, desde que el Concilio de Letrán de 1216 la volvió obligatoria al menos una vez al año, la Iglesia se vio confrontada con un problema de delicada solución: lograr que los confesores fueran lo bastante fuertes para resistir a la tentación frente a las penitentes durante el acto de confesión. Todo militaba, en efecto, para hacer de este momento un escollo de gran peligrosidad, sobre todo, tratándose, como era el caso las más de las veces, de profesionales cuya formación y fortaleza dejaban que desear, la proximidad de los cuerpos, la intimidad y la discreción de la relación, la sumisión de la penitente, la presión que podía ejercer el confesor, quien tenía el poder de absolución. El confesionario no empieza a usarse hasta mediados del siglo XVI. H. C. Lea halla mención de este mueble por primera vez en un memorial dirigido por el arzobispo Silíceo al emperador en 1548. El Concilio Provincial convocado

por Martín Pérez de Ayala en octubre de 1565 lo introduce en la diócesis de Valencia coincidiendo con san Carlos Borromeo, quien lo prescribe en la suya el mismo año. Por fin, Paulo V, en el Ritual Romano de 1614, lo vuelve obligatorio en todas las iglesias. La aparición del confesionario denota una clara preocupación por solucionar la escandalosa cuestión de la solicitación, muy en acuerdo con el espíritu de la reforma católica tan de actualidad a mediados de siglo. A esa misma lógica obedece la concesión por Pío IV de la bula del 16 de abril de 1561, que daba jurisdicción al Santo Oficio para proceder contra solicitantes, breve que generalizaba las disposiciones de otro de 1559 limitado a la diócesis de Granada. Anteriormente, este delito pertenecía a la jurisdicción episcopal, que no se solía mostrar muy represiva. Ello explica, sin duda, que la Inquisición intentara ya desde hacía algún tiempo reservarse el castigo de este delito que en el fondo podía interpretarse como síntoma no solo de relajamiento culpable de la disciplina, sino también de una actitud de rechazo de las prescripciones de la Iglesia, tal vez reveladora de simpatías heréticas. El descubrimiento de las prácticas poco decentes de ciertos clérigos alumbrados con sus hijas de confesión y la alarma «luterana» de los años 1550 crearon la coyuntura favorable para ello.

Para la época de Carlos V está claro que la solicitación no tiene beligerancia inquisitorial y permanece en una suerte de expectativa. En el tribunal de Cuenca no aparece ningún caso antes de 1561 y en el de Toledo tan solo se hallan dos, uno al principio de los años 1530, el otro a finales de los 40, y aun estos casos no entran en la categoría solicitación sino de rebote.

Al mismo tiempo y en el mismo orden de ideas, aunque cayera fuera de su jurisdicción, el Santo Oficio fue interviniendo en asuntos de moralidad clerical, como es el caso de los curas amancebados —el primero que hemos hallado en Cuenca es de 1560— o el de los sacerdotes casados o «fornicarios» —los que

afirmaban que la simple fornicación no era pecado mortal. En el caso de los curas casados, a la cuestión puramente clerical se agregaba la violación del sacramento del matrimonio, lo que explica la temprana implicación de la Inquisición —el primer caso conquense es de 1518.

Contra las «torpezas nefandas»: la sodomía y la bestialidad

El pecado nefando —del latín *nefandus,* que significa «lo que nunca se debe decir ni expresar públicamente a causa de su carácter abominable y horroroso»— designaba la sexualidad contra natura, identificada casi siempre con su manifestación más corriente, la sodomía, que fue reprimida desde siempre por los poderes civiles con gran brutalidad. Muy pronto, por su pragmática con fecha 14 de enero de 1505, Fernando el Católico extendía a la sodomía la jurisdicción inquisitorial, pero, apenas cuatro años más tarde, la Suprema, por carta acordada del 18 de octubre de 1509, mandaba a los inquisidores que no persiguieran más este delito «si otras cosas no hay en ello que abiertamente sepan herejía»[77]. Sin embargo, transcurridos unos cuantos años, un breve de Clemente VII fechado el 24 de febrero de 1524 reinstauraba la jurisdicción inquisitorial sobre la sodomía, pero únicamente en los tribunales dependientes de la Corona de Aragón y, salvedad capital, respetando en el procedimiento las leyes seculares, las cuales, si bien desconocían el principio tan aborrecido del secreto, castigaban, no obstante, el crimen contra natura o nefando con la hoguera. Este se correspondía entonces con una tipología mucho más extensa de lo que hoy se entiende comúnmente por «sodomía», englobando desde la simple masturbación hasta la relación sexual completa entre varones, pasando por las prácticas anticonceptivas como el *coitus interruptus,* la felación, la sodomía entre personas de ambos sexos y las relaciones sexuales entre mujeres, sin olvidar la

bestialidad o zoofilia, categoría que hoy en día nos parece altamente incongruente pero que entonces era considerada como el colmo de las abominaciones y que, de hecho, llevó a no pocos desgraciados a la hoguera. No deja de extrañar que este tipo de delito cayera en manos de la Inquisición cuando ya estaba perfectamente contemplado por las cortes seculares, lo que no tardaría en generar conflictos de jurisdicción entre ambos poderes. Asimismo es curioso que puestos a castigar ciertas prácticas sexuales prohibidas, no se incorporaran también el incesto, el amancebamiento y la sexualidad prostibularia. Como hemos visto, este campo de la sexualidad ilícita, pero totalmente tolerada —salvo en el caso del incesto, terreno muy complejo que merecería un estudio pormenorizado—, solo interesaba a los inquisidores en tanto en cuanto sustentaban opiniones consideradas como erróneas.

Los tres tribunales peninsulares afectados —Barcelona, Valencia y Zaragoza— no empezaron a perseguir por este motivo sino mucho después de obtener el breve papal. En Valencia, el primer proceso que hemos hallado es de 1571, aunque sí que hemos visto denuncias anteriores que no tuvieron efecto, además de que tenemos constancia de la existencia de una persecución paralela llavada a cabo por la corte de justicia seglar. Entre 1566 y 1620, el tribunal de Barcelona procesó a 86 sodomitas y 43 «bestiales», de los cuales condenó a muerte tan solo a dos, acusados de relaciones homosexuales, como diríamos hoy. El de Valencia se mostró harto más severo. Durante la misma época, 107 fueron los perseguidos por sodomía y 49 los «bestiales», con 17 quemados de la primera categoría y 11 de la segunda. Pero el tribunal más duro fue, con mucho, el de Zaragoza, particularmente en contra de los «bestiales»: de ellos, nada menos que 206 cayeron en sus redes y 57 dejaron la vida en la aventura. En cuanto a los sodomitas aragoneses, fueron 178 los procesados y 34 murieron en las llamas, trágica

anticipación de lo que les esperaba en el más allá. Aunque no tenemos casi cifras para la primera mitad del siglo XVI, es muy probable que este tribunal fuera el primero en actuar con regularidad contra los sodomitas y también en condenarlos a muerte. En el auto de fe de Zaragoza de 1546 que ya hemos citado salieron dos condenados a ser quemados por este delito, uno de Fraga que, además, fue acusado de ser blasfemo empedernido, y el otro, de Zaragoza.

Para terminar con el capítulo de la sexualidad, citaremos el caso de las relaciones incestuosas, rarísimo, pero que aparece en Cuenca muy a principios del siglo, en 1513 exactamente, con el proceso de Luis de Salazar, vecino de El Pedernoso, y de Catalina Ortiz, «su manceba», que era en realidad su hija. Otro caso se da en 1539 con Juan de la Torre, vecino de Castejón. El tercero y último es de 1560.

Harto nos hemos extendido por estas periferias de la acción inquisitorial cuyos perfiles escandalosos siempre conservan un atractivo vagamente morboso. Pero, pensamos, no por su carácter minoritario y truculento dejan de tener un significado mucho más trascendente, pues revelan sin rodeos ni revestimientos teológicos una de las misiones fundamentales de la Inquisición moderna: la disciplina del cuerpo. En suma, el Santo Oficio, como pensamos habrá quedado claro después de las páginas que preceden, ha logrado a partir de mediados del siglo XVI una dilatación de su esfera jurisdiccional tal, que se ha convertido, por mucho que diste la competencia penal de la práctica real de los tribunales, en un auténtico instrumento de control del conjunto de la población. El objetivo es el famoso disciplinamiento de la palabra y de los actos a propósito del que tanto se ha escrito durante estos cuarenta últimos años. Se trataba de moldear a sujetos dóciles, acríticos y apolíticos que obedezcan sin poner en tela de juicio el principio de autoridad

—la Iglesia y el monarca—, cuyas verdades son indiscutibles. Pero es poco creíble que una institución tan temida y cuya popularidad disminuía a medida que dirigía más sus miradas hacia los cristianos viejos, suscitara durante tanto tiempo una adhesión sin quiebras. Precisamente, estos últimos años se asiste a una nueva valoración del espíritu de tolerancia de muchos españoles de la época que no estuvieron de acuerdo con la Inquisición ni con la discriminación introducida por los estatutos de limpieza de sangre —que veremos más adelante. Varios autores han querido resaltar la realidad de corrientes de pensamiento hostiles al Santo Oficio, o si no hostiles, por lo menos, distantes. Más bien debió de tratarse de sensibilidades probablemente no conectadas entre sí, pues resulta difícil creer que en la España del último Carlos V y sobre todo en la de su hijo el Prudente pudieran expresarse corrientes de ideas y, menos todavía, partidos más o menos políticos. En cualquier caso, no escasean los nombres de estos espíritus que no exaltaron la misión católica y española del Santo Oficio, desde Pulgar y Nebrija hasta escritores de la época de Felipe IV, como Felipe de la Torre, Eugenio de Narbona o Antonio López de Vega, pasando por varios pensadores y filósofos que escriben durante la segunda mitad del siglo XVI, como el jesuita Juan de Maldonado, Fadrique Furió Ceriol o Sebastián Fox Morcillo. Refiriéndose a los moriscos del Campo de Calatrava, Trevor Dadson también ha hecho hincapié en la existencia de una España rural y popular que convivió armoniosamente con los moriscos y los defendió cuando fue necesario. Ahora bien, refiriéndonos a la Inquisición como institución, sigue en vigor la eterna pregunta.

La eterna pregunta

¿Por qué se mantuvo la Inquisición después de fallecidos sus instigadores y mayores defensores? La idea según la cual era popular es errónea, por lo menos si nos referimos a los primeros decenios del siglo XVI. La famosa frase de Llorente sobre la aceptación popular del Santo Oficio se cita mal por lo general. En realidad, Llorente ironiza: la Inquisición parece popular porque nadie se atrevió a escribir en contra:

> Si para investigar cuál sea el modo de pensar de una nación acerca de algún establecimiento nos hemos de gobernar únicamente por el testimonio de los escritores públicos, no puede dudarse que la nación española amó, tanto como temió, al de la Inquisición contra los herejes [...]. Apenas se hallará un libro impreso en España desde Carlos I hasta nuestros días en que se cite sin elogio la Inquisición[78].

Bartolomé Bennassar lanzó la tan citada fórmula de la «pedagogía del miedo» que se hace eco de la recomendación mucho más antigua de Eymerich en su *Directorio para inquisidores* —«ut alii terreantur». Esta forma de dirigirse a la población, en las antípodas de la búsqueda del consenso o de la adhesión popular, obedece a una finalidad esencial: la uniformización de las conductas y de las formas de pensar. Tal sería la esencia de la Inquisición. El tribunal, escribe Bennassar, «se convierte en maquinaria productiva de unanimidad de palabras, conductas e ideas. Se vuelve también en instrumento sin par de cohesión ideológica dentro del mundo hispánico». Pero para lograr la tan buscada unanimidad, para imponer el modelo religioso y político no bastan las leyes, se necesita «la sutil difusión del miedo entre las capas del cuerpo social» y esta es la tarea que incumbe al Santo Oficio[79]. Los métodos: el secreto, la memoria de la infamia y el temor a la ruina.

Werner Thomas, por su parte, duda de la eficacia de la estrategia del terror y propone su teoría del control social que, hay que reconocerlo, tiene muchas ventajas, aunque no acabe siendo totalmente convincente. La Inquisición funciona porque los españoles se adhieren a lo que representa y denuncian a los disidentes, incluso a los autores de ínfimos delitos. Así se

transforma la institución en un formidable aparato de control social, pero no únicamente de control de la disidencia, sino de toda la población. El Santo Oficio no se mantuvo porque parecía necesario tener controlados a los disidentes —ya fueran judeoconversos, moriscos, clérigos, bígamos, supersticiosos o infractores de cualquier otra forma—, sino porque ese control justificaba la existencia de un aparato que en realidad controlaba a todos.

La misión de la Inquisición moderna española nunca fue secretar ideología, ni pensar, ni siquiera debatir para convencer. Pero menos todavía lo fue gobernar. Si, por consiguiente, no fue un club de ideas, como diríamos hoy, ni un partido de gobierno, ¿qué fue? Afirmar que era un instrumento del Estado al servicio de su política centralizadora y uniformizadora no nos dice con qué objetivos, bajo qué formas, según qué modalidades exactas y, en particular, en beneficio de qué. La Inquisición era un tribunal, es decir, una institución definida, estable, sometida a reglas de funcionamiento que le permitían cumplir con misiones sociales específicas. Se trataba de un organismo eclesiástico a la vez que civil —monárquico—, lo que ya manifestaba de manera espectacular una nueva forma de entender las relaciones entre la Iglesia y la Corona con vistas a reforzar el poder real, y esto de tres maneras: primero, permitiéndole a este aumentar su control sobre las otras instancias de poder —las ciudades, la Iglesia y la nobleza—; en segundo lugar, asegurándole una presencia territorial nueva y eficaz, particularmente en los países forales; por fin, aumentando el prestigio de la monarquía merced a tres técnicas de manipulación, el temor —castigo—, la adhesión —amor— y la riqueza —espectáculo. La cuestión central es para nosotros la del sometimiento y la obediencia de los poderes que se hallaban en competición con el Santo Oficio, que ya hemos citado: los concejos municipales, los señores y la Iglesia. Al hablar de

sometimiento, no nos referimos a un proyecto de Estado, sino a una estrategia de dominación que estriba en el disciplinamiento y la obediencia. Es en este marco de estrategia de sometimiento en el que se sitúa la convergencia entre los fines de la monarquía confesional y la opción —u oferta— disciplinar de la Inquisición.

La estrategia de dominación de la Corona tiene un triple objetivo, humano —población a la que se dirige—, ideológico —recurso a la pedagogía— y político —qué provecho político se espera sacar—, a la vez que se beneficia de medios específicos, que son la religión —instrumentalizada—, la administración —aumento de las competencias burocráticas del Estado— y la propaganda. La clave programática y propagandística es «restaurar y reformar», con la triple finalidad de que cese la violencia, o sea, la guerra civil, de legislar para el bien común y de discriminar a los revoltosos, los infieles y los traidores. El Santo Oficio se presenta como el instrumento que mejor cumple con esos requisitos porque, además, cuenta con un carácter suplementario, la coerción, es decir, el recurso legítimo a la violencia para obligar a los sujetos a adoptar cierta conducta. Pero aquí surge una doble objeción capital. En primer lugar, hay que tomar en cuenta que la coerción inquisitorial se ejerce sobre las conciencias, ya que su objeto son las creencias; en segundo lugar, la Inquisición se dirige a los judeoconversos, por lo menos, en su larga etapa fundacional, como hemos visto. Entonces hay que hacerse dos preguntas: ¿Qué interés presentaba para el poder político en los años 1480 recurrir a la instrumentalización de la disidencia religiosa en relación con otros recursos? ¿Qué lugar específico ocupaban los conversos en el tablero de las distribuciones de poder para que fuera útil desbancarlos?

La Inquisición se funda sobre una legitimidad que tiene una fuente doble, el papa y el rey, en un proceso de nacionalización

de la Iglesia española ya en marcha a finales del siglo XV. En cuanto ayudante de la institución monárquica en su proceso de afirmación, el Santo Oficio funciona como instrumento de veridicción, de pública vindicta y de pacificación.

De veridicción: aporta la prueba de que la disidencia conversa existe. La Inquisición, en efecto, se puede pensar, siguiendo los análisis de Michel Foucault, no como una institución justificada por una ideología particular, sino como una práctica que se inserta en lo que este filósofo llama un «régimen de prácticas»: «Analizar "regímenes de prácticas" es analizar programaciones de conductas que surten efectos tanto de prescripción en relación con lo que se debe hacer (efectos de "jurisdicción") como de codificación en relación con lo que se debe saber (efectos de "veridicción")»[80]. Buen ejemplo de ese papel desempeñado por la Inquisición nos lo ofrece el texto del estatuto de limpieza de sangre del cabildo de la catedral de Sevilla, leído en el palacio episcopal en presencia de los canónigos el 12 de marzo de 1515:

> Cuánta semilla haya esparcido el antiguo enemigo por toda España y en particular por la región de Andalucía en la ciudad de Sevilla, lo declaran los muchos miles de personas de ambos sexos que descienden de casta de judíos, de los cuales, desde 1481 hasta hoy, más de 1.600 han sido condenados por herejes y quemados en la hoguera y más de 6.000 han abjurado la herejía y han sido reconciliados a la Iglesia, entre los cuales hubo algunos sacerdotes tanto seglares como religiosos que, teniendo solo el nombre de cristianos, pero las obras y el corazón de judíos, fueron despojados de las sagradas órdenes y entregados al brazo secular[81].

La veridicción inquisitorial, fundada sobre un auténtico ritual y no sobre el simple descubrimiento de la verdad al cabo de una investigación policial, aporta una nueva dimensión a la defensa de la pureza étnica y de una cultura «nacional», que son los temas ideológicos propios de la gran empresa de purificación y de advenimiento de una nueva sociedad revelada, personificada por el nuevo régimen —y que también, recordémoslo, caracterizan a los movimientos milenaristas o totalitarios.

De pública vindicta: se trata de satisfacer un agravio o un

daño sufrido por la colectividad para ejemplo del público. Aquí nos estamos refiriendo al auto de fe.

De pacificación: la Inquisición excluye, pero también reintegra; condena, pero se preocupa por la salvación del pecador. Tras el escándalo y el desorden, proclama el tiempo de la reconciliación. La participación en ese proceso del colectivo cristiano desde el principio —los denunciantes, los testigos de cargo— legitima lo excepcional del procedimiento sobre un fondo de guerra sin cuartel contra el Mal.

Estos tres factores, veridicción, vindicta y pacificación, son generadores de consenso, consenso cuyo garante es la Corona. Esto nos recuerda la idea de Antonio Domínguez Ortiz, según el cual la Inquisición hacía compatibles la motivación religiosa y la motivación política mediante la figura de un rey-sacerdote. Ahora bien, esta construcción deja todavía sin respuesta la pregunta fundamental: ¿por qué motivo el poder real busca un apoyo en el poder pastoral (terminología de Michel Foucault)? Si la Inquisición perdura después de la crisis de los años 1510, ¿es porque el Estado piensa que sale ganando pactando con la Inquisición-pastoral? ¿Es porque asistimos a un proceso temprano, experimental, de confesionalización, o, a la inversa, porque se mantiene una forma de gubernamentalidad que rechaza lo que podríamos llamar, para ir deprisa, la modernidad o, en términos de Pablo Fernández Albadalejo, el desenlace estatal del *caso* español?[82].

---

1 M. Fernández Álvarez, *Carlos V, el César y el hombre, op. cit.*, pág. 207.

2 Ricardo García Cárcel, «La Inquisición en tiempos de Carlos V», en E. Belenguer Cebriá (coord.), *De la unión de coronas al imperio de Carlos V,* Madrid, Sociedad Estatal para la Conmemoración de los Centenarios de Felipe II y Carlos V, 2001, t. III, pág. 286.

3 Joan Reglà, «El viraje de Felipe II», en Antonio Ubieto, Joan Reglà, José María Jover y Carlos Seco, *Introducción a la historia de España,* Barcelona, Teide, 8.ª ed., 1971, pág. 330.

4 R. García Cárcel, «Orígenes y naturaleza de la Inquisición», en José Hinojosa Montalvo y Jesús Pradells Nadal (eds.), *1490, en el umbral de la modernidad: el Mediterráneo europeo y las ciudades en el tránsito de los siglos* XV-XVI*,* Valencia, Generalitat Valenciana, 1994, vol. I, págs. 425-436; la cita en la pág. 436.

5 Juan de Mariana, *Historia general de España,* Madrid, Atlas, 1950, págs. 202-203.

6 El Consejo de la General y Suprema Inquisición se solía designar como «la Suprema». Así haremos nosotros también.

7 *Colección de documentos inéditos para la historia de España,* tomo VIII, Madrid, Imprenta de la Viuda de Calero, 1846, págs. 337-338.

8 Discurso de Fernando el Católico ante la delegación recibida en Santa María del Campo el 15 de septiembre de 1507, publicado por Tarsicio de Azcona, «La Inquisición española procesada por la Congregación General de 1508», en Joaquín Pérez Villanueva (dir.), *La Inquisición española: nueva visión, nuevos horizontes,* Madrid, Siglo XXI de España, 1980, pág. 127.

9 ADC (Archivo Diocesano Conquense), Inq., lib.º 328, fol. 7rº.

10 *Ibíd.*

11 Citado por Antonio Domínguez Ortiz, *Los judeoconversos en la España moderna,* Madrid, Mapfre, 1992, pág. 48.

12 Citado por Juan Gil, *Los conversos y la Inquisición sevillana,* I, Sevilla, Universidad-Fundación El Monte, 2000, pág. 283.

13 *Ibíd.,* pág. 284.

14 Citado por Juan Antonio Llorente, *Historia crítica de la Inquisición en España,* Madrid, Hiperión, 1980, vol. I, pág. 287.

15 El detalle en Ricardo García Cárcel y Doris Moreno Martínez, «La opinión crítica de la Inquisición en la literatura de la España del Siglo de Oro», en N. Harwich (dir.), *Hommage à Alain Milhou, Cahiers du CRIAR,* núm. 21, t. I, Rouen, 2002, págs. 188-191.

16 Citado por J. A. Llorente, *Historia crítica de la Inquisición en España, op. cit.,* vol. I, pág. 292.

17 Publica el texto Fidel Fita, «Los judaizantes españoles en los cinco primeros años (1516-1520) del reinado de Carlos I», *Boletín de la Real Academia de la Historia,* t. 33 (1898), págs. 330-345. De esta publicación extractamos lo que sigue.

18 Citado por J. A. Llorente, *Historia crítica de la Inquisición en España, op. cit.,* vol. I, pág. 296.

19 *Ibíd.*

20 Citado por R. García Cárcel, *Orígenes de la Inquisición española, op. cit.,* págs. 83-84.

21 Citado por J. A. Llorente, *Memoria histórica sobre cuál ha sido la opinión nacional de España acerca del tribunal de la Inquisición* (1812), publicada bajo el título *La Inquisición y los españoles,* Madrid, Miguel Castellote, 1973, pág. 161.

22 Manuel Fernández Álvarez (ed.), *Corpus documental de Carlos V,* Salamanca, Universidad de Salamanca, 1979, vol. IV, págs. 426-427. Hemos modernizado la ortografía.

23 Citado por Alonso de Santa Cruz, *Crónica del emperador Carlos V,* Madrid, Imprenta del Patronato de Huérfanos de Intendencia e Intervención Militares, 1920, t. II, págs. 58-59.

24 *Ibíd.,* pág. 131.

25 Citado por Miguel Avilés Fernández, «Motivos de crítica a la Inquisición en tiempos de Carlos V (aportaciones para una historia de la oposición a la Inquisición)», en Joaquín Pérez Villanueva (dir.), *La Inquisición española: nueva visión, nuevos horizontes, op. cit.,* pág. 183.

26 *Ibíd.,* pág. 185.

27 *Ibíd.*

28 *Ibíd.*

29 AGS, E-13-55.

30 Documento publicado por Henry Charles Lea, *Historia de la Inquisición española,* Madrid, Fundación Universitaria Española, 1983, vol. III, pág. 980 [1.ª ed., Nueva York-Londres, 1907]. Hemos modernizado la grafía.

31 Augustin Redondo, *Antonio de Guevara et l'Espagne de son temps,* Ginebra, Droz, 1976, pág. 646.

32 Miguel Avilés Fernández, «El Santo Oficio en la primera etapa carolina», en J. Pérez Villanueva y B. Escandell Bonet (dirs.), *Historia de la Inquisición en España y América,* vol. I: *El conocimiento científico y el proceso histórico de la institución (1478-1834),* Madrid, Biblioteca de Autores Cristianos / Centro de Estudios Inquisitoriales, 1984, pág. 450.

33 M. Avilés Fernández, «El Santo Oficio en la primera etapa carolina», en J. Pérez Villanueva y B. Escandell Bonet (dirs.), *Historia de la Inquisición en España y América,* vol. I, *op. cit.,* pág. 452.

34 Citado por M. Avilés Fernández, «El Santo Oficio en la primera etapa carolina», en J. Pérez Villanueva y B. Escandell Bonet (eds.), *Historia de la Inquisición en España y América,* vol. I, *op. cit.,* pág. 473.

35 *Ibíd.*

36 Citado por Jaime Contreras, *El Santo Oficio de la Inquisición de Galicia,* Madrid, Akal, 1982, pág. 24.

37 Jaime Contreras y Jean-Pierre Dedieu, «Estructuras geográficas del Santo Oficio en España», en J. Pérez Villanueva y B. Escandell Bonet (dirs.), *Historia de la Inquisición en España y América,* vol. II: *Las estructuras del Santo Oficio,* Madrid, Biblioteca de Autores Cristianos / Centro de Estudios Inquisitoriales, 1993, págs. 3-47 [anteriormente publicado en *Hispania,* 144 (1980), págs. 37-94, bajo el título «Geografía de la Inquisición española: la formación de los distritos (1470-1820)»].

38 J. P. Dedieu, *L'administration de la foi: l'Inquisition de Tolède (*XVI^e^-XVIII^e^ *siècle),* Madrid, Casa de Velázquez, 1989, pág. 187.

39 AHN, Inq., lib.º 1225, fol. 535 rº*ss.*

40 AHN, Inq., lib.º 873, fol. 38 rº.

41 AHN, Inq., lib.º 874, fol. 148 rº*ss.*

42 AGS, E-646-167.

43 AHN, Inq., lib.º 898, fol. 362 rº-371 rº.

44 Extraído de Patricia Banères, *Histoire d'une répression: les judéo-convers dans le royaume de Valence aux premiers temps de l'Inquisition,* tesis doctoral inédita leída en la Universidad de Montpellier II en 2012.

45 Cifras elaboradas a partir de los datos de Jorge Antonio Catalá Sanz y Pablo Pérez García, «La pena capital en la Valencia del Quinientos», *Estudis,* 24 (1998), págs. 203-246, también en *Conflictos y represiones en el Antiguo Régimen,* Valencia, Universidad de Valencia, 2000, págs. 21-112. Para la lista de Lea, H. C. Lea, *Historia de la Inquisición española,* III, *op. cit.,* pág. 972.

46 José Enrique López Coca, «Judíos, judeoconversos y reconciliados en el Reino de Granada a raíz de su conquista», *Gibralfaro,* 29 (1978), pág. 13.

47 Jaime Contreras, «Criptojudaísmo en la España moderna: clientelismo y linaje», *Áreas,* 9 (1988), págs. 77-100.

48 Nathan Wachtel, *La fe del recuerdo: laberintos marranos,* Buenos Aires, Fondo de Cultura Económica, 2007 [ed. francesa: *La foi du souvenir: labyrinthes marranes,* París, Le Seuil, 2001].

49 AHN, Inq., leg. 156, núm. 2.

50 *Ibíd.,* leg. 130, núm. 4.

51 AHN, Inq., leg. 799 (3), fol. 193 rº.

52 Los esclavos negros poco instruidos.

53 AHN, Inq., leg. 164, núm. 19.

54 AHN, Inq., leg. 799 (3), fol. 214 rº (el tercer folio que lleva repetido el núm. 214 por error).

55 ADC, Inq., leg. 150, núm. 1799.

56 Béatrice Pérez, *Inquisition, pouvoir, société: la province de Séville et ses judéoconvers sous les Rois Catholiques,* París, Honoré Champion, 2007, págs. 337-340.

57 Los detalles en Juan Gil, *Los conversos y la Inquisición sevillana,* I, *op. cit.,* págs. 238-256.

58 B. Pérez, *Inquisition, pouvoir, société, op. cit.,* págs. 339-340.

59 Carta a Diego López de Ayala, agente de Cisneros en Bruselas, del 14 de octubre de 1516, citada por J. Gil, *Los conversos y la Inquisición sevillana,* I, *op. cit.,* pág. 393.

60 Carta de Vives a Erasmo del 10 de mayo de 1534, citado por Marcel Bataillon, *Erasmo y España,* México, Fondo de Cultura Económica, 1983, pág. 490.

61 J. I. Tellechea Idígoras, «Biblias publicadas fuera de España secuestradas por la Inquisición de Sevilla en 1552», *Bulletin Hispanique,* tomo 64 (1962), págs. 236-247.

62 AHN, Nobleza, Osuna, leg. 426/9.

63 AGS, E-636-37.

64 Rafael Benítez Sánchez-Blanco, «La Inquisición ante los moriscos», en Joaquín Pérez Villanueva y Bartolomé Escandell Bonet (dirs.), *Historia de la Inquisición en España y América,* vol. III: *Temas y problemas,* Madrid, Biblioteca de Autores Cristianos / Centro de Estudios Inquisitoriales, 2000, pág. 712.

65 AHN, Inq., leg. 5312, núm. 8.

66 *Ibíd.,* leg. 554, núm. 2.

67 *Ibíd.,* leg. 552, núm. 19.

68 AGS, P. R.-28-56.

69 AHN, Inq., leg. 5312, núm. 4.

70 Rodrigo Fernández de Santaella, *Tratado de la inmortalidad del alma…,* Sevilla, Estanislao Palomo y Jacobo Cromberger, 1503, fol. IIII rº.

71 AHN, Inq., leg. 5321, núm. 1.

72 ADC, Inq., lib.º 238, fol. 49 rº.

73 *Ibíd.*

74 *Ibíd.*

75 *Ibíd.*

76 *Ibíd.*

77 AHN, Inq., lib.º 1225, fol. 264 rº.

78 J. A. Llorente, *España y la Inquisición,* Sevilla, Renacimiento, 2007, pág. 31.

79 B. Bennassar, «Modelos de la mentalidad inquisitorial: métodos de su "pedagogía del miedo"», en A. Alcalá y otros, *Inquisición española y mentalidad inquisitorial,* Barcelona, Ariel, 1984, pág. 175.

80 Michel Foucault, *Dits et écrits II, 1976-1988,* París, Gallimard, colección Quarto, 2001, pág. 841.

81 Citado y traducido por J. Gil, *Los conversos y la Inquisición sevillana, op. cit.,* II, pág. 105.

82 Pablo Fernández Albadalejo, «Iglesia y configuración del poder en la monarquía católica (siglos XV-XVII). Algunas consideraciones», en *État et Église dans la genèse de l'État moderne,* Madrid, Casa de Velázquez, 1986, pág. 216.

Capítulo VI

De alumbrados y «luteranos»[1]: la tentación heterodoxa

La página más interesante, a la par que la más discutida, de la historia inquisitorial de la época imperial es la que concierne a la Reforma o, más bien, a su total frustración en tierras españolas, frustración que ingenuamente o de manera superficial se podría atribuir precisamente a la acción del Santo Oficio. Pero vamos a ver que lo que pasó fue más complejo, en gran medida, porque cuando las ideas de Lutero empezaron a llegar a España, entraron en contacto con ambientes espirituales ya muy avanzados por vías heterodoxas y que no presentaban un terreno obligatoriamente permeable a la rígida obediencia luterana. La corriente de la *devotio moderna* preparó el terreno. En palabras de Joseph Pérez:

> A finales de la Edad Media, en España, como en el resto de la cristiandad, se aprecia la búsqueda de formas de vida religiosa más apropiadas: menos formalismo y más interioridad, deseo de salvarse por medio de una fe intensa, apoyada en la Biblia y lecturas espirituales. Los cristianos aspiran a una religión que les ayude a bien vivir y a bien morir, que no se reduzca a unas oraciones mecánicas y a una conducta más o menos formal[2].

No detectado por la Inquisición hasta los años 1520, un movimiento espiritual de marcada singularidad, nacido y crecido en el reino de Toledo, parece haberse alimentado de cuanto los aires del tiempo transportaban, a través de ciertos cenáculos muy reducidos, en materia de espiritualidad interior y de fe vivida. Nos referimos, evidentemente, a los alumbrados. Estos, junto con los erasmistas y los evangélicos, filoluteranos en particular, constituyen un amplio panel de actitudes, creencias, itinerarios y reagrupaciones diversas que todavía hoy los especialistas intentan distinguir, clasificar, etiquetar y

sistematizar a pesar de que la experiencia muestra cuán difícil, por no decir imposible, resulta tal empeño. Hubo un poco de todo y el libro de Stefanía Pastore *Una herejía española,* sobre el que vamos a volver con algún detalle, permite apreciar toda la extensión y los matices de aquel movimiento.

El iluminismo del primer Renacimiento español

La persecución de los alumbrados en la época del emperador representa un caso muy curioso e interesante. Curioso porque a pesar de que esta categoría de reos concierne a muy pocas víctimas —en torno a un 3 por 100 del total de la actividad del tribunal de Toledo, el más implicado en la represión—, movilizó muchas energías para su represión en un contexto espiritual poco claro. El iluminismo —nos parece inútil usar el término «alumbradismo» que prefieren ciertos autores— nace en torno a 1510 en Guadalajara y permanece circunscrito a unos pocos centros de Castilla la Nueva —Pastrana, Escalona y, accesoriamente, Toledo—, antes de ensanchar su círculo después de 1520 hasta Valladolid, Medina de Rioseco y Granada. Pero por circunscrito que fuera, y poco abundante en adeptos, su impacto fue considerable en la vida espiritual del momento, y los historiadores suelen dedicarle mucha atención en sus libros. ¿Por qué motivo? Porque estos alumbrados, dejados o perfectos, representan una postura genuinamente hispana, afirman los más, pero no todos, sin aportación exterior —como fue el caso del erasmismo, por ejemplo— y su ideal de espiritualidad quintaesenciada y las aspiraciones de varios de sus representantes a una reforma de la Iglesia sedujo a varios de los espíritus más distinguidos que han ilustrado el primer Renacimiento español. Otros, como Angela Selke y José C. Nieto, consideran que no obstante todos los matices que se

puedan aportar, el iluminismo español no representa sino una dirección o una variante de la espiritualidad reformada, circunstancia que los propios inquisidores ocultaron en lo que hoy llamaríamos su «comunicación», con el fin de no hacer existir ante los ojos de los fieles la terrible amenaza de la Reforma. Visto así, se puede afirmar, como lo han hecho varios autores, que la ofensiva inquisitorial contra los alumbrados fue una consecuencia directa de la alarma causada por la propagación de la literatura reformada durante los años 1520-1525. W. Thomas responde que es difícil admitir esta hipótesis. En los procesos de los primeros alumbrados —y en este asunto la cronología es muy importante—, no se hace mención de Lutero. Los inquisidores buscan algo, algo cuyos contornos doctrinales se les escapan en parte, pero que, para ellos, se puede asemejar a lo que según se dice va predicando el fraile alemán. El edicto del inquisidor general sobre los alumbrados solo designa tres proposiciones de las cuarenta y ocho que comporta como luteranas, una contra la confesión, otra sobre los santos, la tercera sobre las indulgencias, habiendo varias más que sin gran esfuerzo hubieran podido calificarse de la misma manera. No es descabellado pensar que tal vez en la persecución de los alumbrados, la Suprema esté intentando, además de destruir ciertas manifestaciones de heterodoxia imputada a la fatídica rebeldía conversa, acabar con lo que queda de aquel catolicismo interior, filomístico y abierto al diálogo con los conversos propio de la reina Isabel y de Cisneros, ahora que las Comunidades han fracasado y que en el Consejo han tomado el poder los del partido fernandino, en todo opuestos a los otros y partidarios de un uso político de la Inquisición. En el fondo, lo que se estaría jugando entonces a través de la persecución de los alumbrados —y de los erasmistas— sería la eliminación de cualquier resistencia por parte de aquellos que habían defendido la reforma del Santo Oficio y su limitación a la esfera

estrictamente religiosa. Por su parte, Augustin Redondo halla conexiones entre los alumbrados y los luteranos, no en la doctrina, sino precisamente en estas problemáticas aspiraciones de los conversos a verse libres de una Inquisición obsesionante —porque los alumbrados eran prácticamente todos conversos —, las mismas que les llevaron probablemente a mirar a los comuneros y su aspiración a la libertad con simpatía[3].

Los alumbrados gozaron de la protección de miembros destacados de la alta nobleza, como el duque del Infantado, en Guadalajara; el almirante de Castilla, Fadrique Enríquez, en Medina de Rioseco, o el marqués de Villena, en Escalona. Este era tío de María Pacheco, mujer del desdichado jefe comunero toledano Juan de Padilla. A él y al del Infantado se les reprochó, si no simpatías directas con la Comunidad, por lo menos una actitud ambigua y una tardía adhesión clara al emperador. Villena, como otros nobles sensibles a la espiritualidad alumbrada —el duque de Nájera, por ejemplo, quien protegió al bachiller Antonio de Medrano—, era felipista notorio. Otro rasgo común que comparten los alumbrados, además de su contacto con los ambientes erasmistas, es la Universidad de Alcalá, por la que pasaron no pocos de ellos y que, de hecho, era el principal foco del erasmismo peninsular. En suma, sin tener que extendernos en demasía sobre aspectos y datos bien conocidos largo tiempo ha, no cabe duda de que durante aquellos años que suceden directamente al sobresalto comunero, la amenaza de Lutero no es lo que está movilizando al Consejo de la Suprema en sus pesquisas contra los alumbrados. Las conexiones que acabamos de apuntar someramente y que se dieron en los ambientes que calificaremos *a minima* de iluministas entre cierta nobleza, ciertos ambientes judeoconversos, cierta idea de la sociedad, del poder y de la fe apuntan de sobra a la idea de que se trató de un ajuste de cuentas, de una toma de poder y de la imposición de una línea

política que acabaría con el erasmismo y con muchas cosas más antes del advenimiento de Felipe II. Más abajo volveremos sobre esto.

Es evidente que una de las particularidades más destacadas del iluminismo español es, sin duda, la importante proporción de judeoconversos que lo integran, fenómeno al que todos los autores que han tratado del tema se refieren, enfatizando o, por el contrario, minimizando su trascendencia y al que se ha intentado dar varias explicaciones. Los enemigos de los conversos contemporáneos de los hechos no vacilaban en afirmar, ya lo hemos señalado, que la propia sangre de estos, impura e infecta, como era notorio, les impulsaba, lo mismo que a sus antepasados, a desear la destrucción de la Iglesia católica. Era, pues, natural que los halláramos por todas partes donde se gestaran maniobras y productos destinados a tal fin. Los historiadores modernos, con Bataillon al frente, han constatado la aparente predilección de los conversos por los movimientos de renovación espiritual, tanto ortodoxos como heterodoxos. Esta dinámica provendría de la catastrófica experiencia de la persecución inquisitorial tan brutal, tan sin matices y tan injusta, sobre todo. Lo que Bataillon llama el «desarraigo religioso» de muchos de ellos, definitivamente alejados de la sinagoga y del Talmud, pero que viven con angustia lo difícil que resulta la integración sin pasivo en la Iglesia, desembocó en no pocos casos en actitudes de recelo hacia la institución eclesiástica que podían ir hasta la franca heterodoxia —caso de los alumbrados de Toledo o de Juan de Valdés, por ejemplo— o llevarles, a la inversa, a militar dentro de la Iglesia por su renovación. El paso de los alumnos del beato Juan de Ávila a la Compañía de Jesús, estudiado por el mismo Bataillon, es revelador de esta tendencia integradora. La cuestión, no obstante, dista de estar zanjada, como lo muestra el libro de Stefania Pastore sobre los herejes españoles del siglo

XVI[4].

Ahora bien, ¿qué decían los alumbrados? Sabido es que el iluminismo no se manifestó a través de un cuerpo doctrinal escrito coherente, que no produjo, que sepamos, obras ni tratados. Si exceptuamos los de Juan de Valdés, que, de ninguna manera, se puede asimilar con los alumbrados y que constituye un caso aparte, solo nos queda la mención de unos tratados que habría redactado el clérigo vizcaíno Juan López de Celaín, quemado en Granada en 1531 —vamos a volver sobre él más abajo—, que nunca han aparecido, y del libro que según una testigo estaría componiendo hacia 1519 Isabel de la Cruz con la ayuda de Pedro Ruiz de Alcaraz pero que verosímilmente nunca se llegó a escribir. El iluminismo estribó más bien en actitudes, en vivencias colectivas, en coloquios espirituales y predicaciones selectas, en conventículos al abrigo de la benévola influencia de potentados tutelares. Ya Cisneros solía proteger a ciertas beatas que gozaban de éxtasis y arrebatos místicos, además de poseer el don de la profecía. Tal fue el caso de la famosísima beata de Piedrahíta que estuvo en comunicación con el propio rey, en quien veía ella al conquistador de la Casa Santa de Jerusalén, o de otra santa señora más discreta, Marta de la Cruz, del toledano convento de San Clemente, que le predijo al cardenal un gran éxito en su empresa de Orán. En esos ambientes franciscanistas, saturados de lecturas de libros de espiritualidad en romance, que desde las últimas décadas del siglo XV se estaban multiplicando, es donde se incubó el iluminismo de los años 1510-1530, como también la espiritualidad ortodoxa de los recogidos, de la que no nos vamos a ocupar aquí.

Pedro Ruiz de Alcaraz y la beata Isabel de la Cruz, los primeros denunciados —en 1519— por lo que se va a considerar iluminismo heterodoxo y procesados a partir de 1524, ambos conversos, proporcionan abundante materia para

conocer este fugaz movimiento. Ambos incitan a abandonarse al amor de Dios y a abdicar de su voluntad para dejar actuar tan solo la de Dios —de ahí el calificativo de *dejados* que se les aplicó. Alumbrados por el espíritu divino, desembarazados de todo formalismo —lo que ellos llamaban «las ataduras»—, de los ritos, de la práctica de las obras, de los sacramentos, de la Iglesia, los perfectos no pueden pecar —«El dexado a Dios es impecable, de tal manera que no puede pecar ni mortal ni venialmente»[5]—, incluso en pecados de la carne. No faltan en la doctrina de Alcaraz semejanzas con el luteranismo, en particular, la idea según la cual el amor de Dios basta para salvarse sin necesidad de las obras, así como hacer de la Biblia la fuente de inspiración. Encontramos el conjunto de las afirmaciones doctrinales de la secta en el edicto firmado por el inquisidor general Manrique el 23 de septiembre de 1525, al que ya hemos aludido, cuyo título exacto es *Edicto contra los alumbrados, dexados y perfectos* y que se basa en el contenido de las declaraciones transcritas en los procesos de los alumbrados del arzobispado de Toledo. Sintetiza este documento oficial en cuarenta y ocho proposiciones lo que se piensa entonces en la Suprema que puede caracterizar esta nueva herejía, quietista y luterana a la vez, cometiendo confusiones que solo se explican por un desconocimiento de los escritos de Lutero por parte de los funcionarios. Es el documento esencial que todos los estudiosos de este movimiento han glosado con profusión en busca de la clave, erasmiana, luterana, mística del iluminismo, clave que pensamos que no existe y que ha motivado no pocos debates entre especialistas, en los que no vamos a entrar. La cuestión fundamental es la del luteranismo y su influencia, que varios autores aceptan en grados diversos. Angela Selke, por ejemplo, empeñada en hacer del luteranismo el punto de partida y la razón de ser del iluminismo, rastrea en el edicto una especie de quintaesencia luterana —exaltación de la fe frente a las obras;

de la gracia, frente al libre albedrío; de la piedad íntima, frente a las ceremonias y ritos; aversión al culto de las imágenes; rechazo de toda mediación que obstaculice la relación directa entre el alma y Dios—, e insiste en algo que, efectivamente, no está en Erasmo y que es el sentimiento del pecado. Cuando A. Selke lee en el edicto (proposición VI): «Que le pesaba porque no había pecado más, e conociendo la merced de Dios quisiera haber pecado más por gozar más de ella, y porque aquel a quien Dios tenía más que perdonar, aquel amaba más», no puede sino pensar en las palabras de Lutero, pronunciadas hacia 1515: «pecca fortiter, sed fortius crede et gaude in Christo… Peccandum est quam diu sic sumus». Lo mismo piensa en lo referente al pecado original. La proposición XLVII del edicto reza: «Que aunque Adán no pecara, no entrara [el hombre] en el cielo si el hijo de Dios no muriera», opinión que para la autora en cuestión «parece indicar que, según creían Lutero, Calvino y demás protestantes, así como también, más tarde, los jansenistas y Pascal, el hombre es corrupto por naturaleza y que su fundamental concupiscencia no es, como cree la Iglesia católica, consecuencia del pecado original de Adán, sino el pecado original mismo»[6]. Resulta, en efecto, difícil negar cierto parentesco pero también es fácil destacar todo lo que los separa y proviene de otros horizontes, en particular, de la que ciertos autores llaman la «espiritualidad conversa». No sin razón se ha afirmado que el movimiento alumbrado presentó cierta porosidad en relación con la Reforma y que sin la actuación del Santo Oficio tal vez se hubiera desarrollado en esa dirección, aunque también se puede analizar de forma muy distinta y ver en él una tentativa original de ahondar por una vía distinta, compleja, ecléctica y furiosamente extraña a toda imposición institucional y dogmática. Es lo que llevó a Antonio Márquez, buscando una coherencia —forzada, pensamos—, a proponer su interpretación «espiritualista»[7], según la cual los alumbrados

fueron un movimiento disidente dentro de la disidencia reformada, si se nos permite la expresión, un grupo protestante que fue más allá de Lutero en una búsqueda original de Dios y de la libertad.

El auto de fe celebrado en Toledo el 22 de julio de 1529 castigó, pero con evidente moderación, al primer núcleo de alumbrados toledanos. Alcaraz e Isabel de la Cruz fueron condenados a azotes y cárcel perpetua —esta, por muy perpetua que se la llamara, no solía pasar de cinco años. Con el fin de dar al castigo su máxima resonancia disuasoria, se decidió que los azotes debían aplicarse en todas las ciudades donde los dos «dogmatizadores» habían ejercido su heterodoxo magisterio. En el mismo auto de fe abjuró *de vehementi* un erasmista cordobés, Diego de Uceda, que nada tenía que ver con los alumbrados y que fue procesado por sospechas de luteranismo, que no llegaron a confirmarse durante la instrucción.

Con el auto de fe de 1529 podía suponerse que quedaba zanjada la cuestión del iluminismo, pero no ocurrió así, todo lo contrario. Los inquisidores se pusieron entonces a examinar con más detenimiento lo que pasaba en los círculos de iluminados, místicos y erasmistas en busca de cualquier rastro de heterodoxia, porque los testimonios empezaban a acumularse contra toda una serie de personajes procedentes de todos esos horizontes, que eran acusados de luteranismo, de iluminismo o de errores y herejías. El propio emperador tomó cartas en el asunto. El 2 de julio de 1529, firmaba una carta pidiéndole al rey de Portugal que tuviera a bien mandar que se entregaran al Santo Oficio de Sevilla dos sospechosos de herejía, Gonzalo Ruiz y Jorge Díaz[8]. El 10 de septiembre, dirigía otra petición al papa solicitando facultad para que en España se pudiera perseguir a los predicadores que lo hicieran con escándalo[9].

Pensamos que la primitiva indefinición doctrinal y la

confusión en la que se movían los inquisidores son fundamentales, y hay que insistir en ellas. No escasean los casos de condenados que fueron primero perseguidos bajo la etiqueta de alumbrados pero que al cabo del proceso vieron esta calificación desvanecerse parcial o totalmente. Uno de ellos es el de Antonio de Medrano, que ya hemos nombrado más arriba, cuyo proceso completo se ha publicado hace unos diez años. Es un documento altamente pintoresco, el que mejor ilustra, pensamos, la vertiente erótica y desenfadada que se dio en ciertos casos de iluminismo.

El bachiller Medrano, también conocido como «el cura de Navarrete», era, en efecto, riojano, e hijo de una cristiana vieja y de un letrado converso y orgulloso de serlo, orgullo que no compartía el hijo, puesto que a la menor ocasión que se ofrecía, tenía palabras muy duras contra los conversos y ponderaba su rancia ascendencia de caballeros, actitud de prudente denegación bastante corriente entre personas de su calidad. Conoció en 1517 a la peligrosa y magnética Francisca Hernández, beata ya famosa por su santidad y prodigios —pronto volveremos a hablar de ella—, encuentro que le hizo penetrar de lleno en el ambiente alumbrado filofranciscano y que cambió su vida. Obnubilado por la personalidad de la beata, entabló con ella una relación más que íntima, que no excluía toda clase de juegos eróticos, aunque, según constó por el examen médico que se practicó sobre ella en la Inquisición de Toledo en 1529, conservaba todavía entonces su virginidad. Un primer proceso inquisitorial en Salamanca por proposiciones sospechosas y deshonestidades con ciertas mujeres se concluyó en 1524 sin graves perjuicios para el bachiller, aunque tuvo que exiliarse a su tierra. Allí es donde el tribunal inquisitorial de Logroño lo volvió a detener en 1526. Además de su propensión a confundir con sus feligresas dirección espiritual y acoso sexual, se le reprochaba ahora toda una serie de palabras y actitudes que

figuraban en el edicto de los alumbrados del año anterior o, por lo menos, que tales se podían considerar tras una adecuada interpretación. De hecho, los jueces no consideraron que el fiscal hubiese demostrado claramente el iluminismo de Medrano, el cual fue condenado a abjurar *de levi* y a pagar una multa de cien ducados. Esta sentencia benigna parece indicar que en Logroño, en 1526, los alumbrados eran algo lejano y poco preocupante. Pero en mayo de 1530 volvió a ser detenido por tercera vez, ahora por la Inquisición de Toledo, donde se le abrió nuevo expediente, probablemente porque los inquisidores esperaban por ese medio obtener cargos contra Francisca Hernández, arrestada el año anterior al mismo tiempo que fray Franciso Ortiz. Pero en esta ocasión, Medrano no sería acusado de iluminismo, sino de epicureísmo, es decir, una forma de materialismo ateo condenado por la Iglesia. Fue torturado y solo se salvó de la muerte en la hoguera por decisión de la Suprema, que pidió que abjurara y se retractara de sus proposiciones erróneas. Es lo que hizo el tribunal de Toledo por sentencia firmada el 21 de abril de 1532: queda condenado a salir en auto público de fe, abjurar *de vehementi,* retractarse, ser recluido en un monasterio y pagar 30.000 maravedís de multa. Está claro que el «cura de Navarrete», hombre de gran vitalidad irremisiblemente atraído por las mujeres y toda clase de deleites, incluidos los espirituales, no puede ser considerado como un alumbrado y, menos aún, como un erasmista o un luterano. Practicaba sin duda un dejadismo muy genuino y personal que Angela Selke llama «flor muy extraña en el campo del iluminismo español de aquella época»[10]. Por su parte, Javier Pérez Escohotado recusa de forma convincente el epicureísmo de Medrano y se pronuncia en favor de un escepticismo averroísta de base materialista que atribuye, lo cual no deja de sorprendernos, a su ascendencia en parte judía: «un escepticismo de corte judeoconverso […] o materialismo que ha podido

recibir a través de su línea paterna»[11]. El recurso de la filiación no nos parece convincente, pero es cierto que ciertas declaraciones de Antonio de Medrano parecen coincidir con ese famoso criptoaverroísmo que, desde el Arcipreste de Hita hasta Fernando de Rojas, atraviesa sumergido el pensamiento ibérico y aflora de vez en cuando en actitudes que unos califican de agnósticas, otros llaman incredulidad o incluso ateísmo. Pero la cuestión del averroísmo y, particularmente, en ese momento de la cultura hispánica, no está todavía estudiada, y la conexión —casi se podría hablar de correlación— que ciertos autores quieren establecer con los ambientes judeoconversos, menos todavía. En realidad, creemos, tal relación plantea más interrogantes de los que permite resolver. Pronto volveremos sobre este aspecto. Examinemos ahora un segundo caso de iluminismo problemático.

Ese mismo año 1530 fue condenado a muerte por alumbrado, y ejecutado en Granada, Juan López de Celaín, clérigo vizcaíno cuyo nombre acabamos de citar. Fue, junto con Juan del Castillo y Alonso Garzón, uno de los tres alumbrados, que se sepa, condenados a muerte por la Inquisición y ejecutados. Marcel Bataillon ya había señalado la importancia de este caso, en el que no se detuvo por falta de documentación suficiente. En 1960, Angela Selke le dedicó un estudio basado en un documento recién descubierto —la relación de la causa—, a partir del cual afirma rotundamente el carácter luterano de las creencias del malogrado predicador. Para esta investigadora, en efecto, la «verdadera paz del ánima» que anhela Juan López de Celaín «no pudo ser otra cosa que la seguridad de salvación, la *Heilsgewissheit* de Lutero, ansia de la cual hallamos como última motivación en el fondo de todas las *novedades heréticas,* de todas las desviaciones de las tradicionales creencias, que el Santo Oficio descubre en el iluminismo español»[12]. Stefania Pastore no quiere oír hablar de luteranismo en este caso, y

subraya, con razón, toda una serie de aspectos originales en el itinerario de este exaltado que lo alejan del luteranismo pero también del iluminismo toledano propiamente dicho[13]. Para esta historiadora, la clave para entender la figura de Celaín es la de la espiritualidad judeoconversa, cuyas múltiples facetas se esfuerza en determinar a lo largo de su libro tras la sombra de Hernando de Talavera. El hecho de que Juan López de Celaín no tuviera ninguna ascendencia judía no es un obstáculo para Pastore, pues considera que si no lo era por la sangre, lo era por las personas que frecuentaba, la cultura en la que estaba sumergido, las actitudes que compartía con los conversos biológicos, si se nos permite tal expresión. Todo esto merece discusión. Pero procedamos por partes.

Lo más sobresaliente del caso de Celaín, que había empezado su carrera en Guadalajara al servicio de los Mendoza, es decir, en el mismo centro del primer iluminismo, es que bajo el amparo del poderoso almirante de Castilla intentó poner en pie en las tierras de este, en 1526, una utópica reforma llevada a cabo por doce predicadores de reconocida excelencia —los «doce apóstoles del Almirante», por analogía con los famosísimos doce apóstoles franciscanos que fueron en 1523 a evangelizar la tierra mexicana. Celaín, en entusiástico arrebato mesiánico, veía al Almirante a la cabeza de la tan anhelada reforma de la cristiandad, de cuyo ejército él sería trompeta y pífano:

> Por esto si Vuestra Señoría quisiera tomar la vandera de Dios y con ella seguir con la gracia y fuerzas que ese mismo Dios le diere, seré yo el trompeta y el pyfano, y aunque por mi maldad arto astroso: y así todos los llamados acudirán a la vandera, y desta manera podrá Vuestra Señoría ser principio de la Reformación de la verdadera cristiandad[14].

Juntó Celaín en su entorno a un grupito de curiosos individuos poco acordes entre sí, en el que figuraba Juan del Castillo, y emprendió la preparación de la reforma por tierras de Medina de Rioseco, donde el Almirante les había dado alojamiento en una «casa de placer», o sea, de campo, y proporcionado medios económicos. La empresa evangelizadora

acabó diluyéndose a los pocos meses y nada resultó de ella si no es la efímera fama cobrada por aquellos nuevos apóstoles. La Inquisición no intervino directamente aquí, probablemente por falta de tiempo. Celaín fue detenido en Granada en diciembre de 1528 y allí encontró su destino y su cruz dos años después.

La caída de Celaín tenía que traer consigo la de su más fervoroso lugarteniente en la soñada empresa de Medina de Rioseco. Hemos nombrado al distinguido helenista Juan del Castillo, cuya personalidad aporta un nuevo matiz interesante que enriquece la inconcreta nebulosa alumbrada. Marcel Bataillon nos proporciona bastantes datos acerca de este personaje tan duramente castigado por la Inquisición y cuyo proceso desgraciadamente se ha perdido. Stefania Pastore desarrolla más su itinerario y sus ideas a partir de fuentes secundarias[15]. Juan del Castillo fue buscado con el mayor secreto por los agentes del Santo Oficio hasta que dieron con él en Bolonia, donde impartía clases de griego. Se le capturó discretamente en la ciudad pontificia en febrero de 1533 estando en ella el emperador y, aprovechando el retorno de la comitiva imperial a España, se le embarcó rumbo a Barcelona, en cuyas cárceles inquisitoriales estaba a principios de junio. Allí entregó un escrito dirigido al inquisidor general Manrique, que había sido su protector y se hallaba entonces en la ciudad condal, recién desembarcado él también. Se le trasladó a Toledo, donde se instruyó su proceso. Fue torturado, condenado a muerte y ejecutado tras el auto de fe celebrado en Toledo el 18 de marzo de 1537. Fueron también procesados su hermano Gaspar de Lucena, su hermana Petronila de Lucena y un primo suyo, Diego del Castillo, mercader de libros relacionado con Juan Luis Vives y Erasmo e introductor de libros prohibidos en España.

Juan pertenecía a una rica familia de conversos. Fue estudiante en París y en Lovaina. Empezó su carrera en 1523, al

regresar a España, cuando el arzobispo Manrique le dio la dirección del colegio de la doctrina de Sevilla. Dos años más tarde, ya ordenado sacerdote y doctor en Teología, pasa a ser profesor de griego en el colegio de Santa Catalina de Toledo, ya incluido en la recién creada universidad. Fue fundado en 1485 por el canónigo y maestrescuela de la catedral don Francisco Álvarez de Toledo y Zapata, miembro de otra familia conversa, muy castigada por la Inquisición, y ferviente comunero. Es entonces cuando, por intermedio de Bernadino Tovar, con quien había trabado una fuerte amistad, entra en relación con los alumbrados, particularmente, con María Cazalla. Con esta mujer, cuyo trato espiritual iba a transfigurarle totalmente, penetra en el círculo alumbrado de Guadalajara. Castillo dirigió a su hermana Petronila una serie de cartas espirituales en las que se expresa su credo espiritual y que constituyen uno de los documentos más directos y fiables acerca del movimiento alumbrado en aquellos años 1520. En el centro de su meditación hallamos, como era de esperar, esa carcterística invitación a abandonarse a Cristo por completo, anulando su propia voluntad y entregándose a la de Dios, de tal suerte que «cesando nuestras obras que son de muerte obre Él en nosotros obras de vida eterna»[16].

Bajo la tortura, en enero de 1535, Castillo reconoció que había manejado el *De servo arbitrio* de Lutero (publicado en 1525), lo cual significa que este libro ya circulaba por España hacia 1530 o poco antes. Stefania Pastore imagina que en esa obra podía Castillo haber hallado, entre otras cosas, la insistencia en «una religión de la interioridad contrapuesta a la de los "hebreos en espíritu"» que esta autora considera como «una idea muy querida de los conversos españoles»[17]. Pero lo más peculiar del ideario de Juan del Castillo es su postura ecuménica y su defensa de la unicidad de la revelación. Partiendo de la idea, típicamente alumbrada, según la cual todos

se habían de salvar, los buenos, los malos y todas las naciones, así los cristianos como los judíos y los musulmanes, Castillo, influido o no por el contexto de aquellos años en que se discutía la cuestión de la conversión de los moriscos, optó por una vía diametralmente opuesta a la que defendían la Iglesia y los evangelizadores. Mientras que estos partían de un concepto polémico y coercitivo de su misión, Castillo defendía que la ley de Dios nuestro Señor nos había sido dada para que viviéramos en paz y no para salvarnos, ya que también los que no la seguían se salvarían y, agregaba, esto Dios lo había revelado a Mahoma. Esta rara islamofilia, en la que se hallan ecos de ciertos temas presentes en los escritos polémicos de los moriscos, particularmente aquellos que tocan al antitrinitarismo, no parece que fuera compartida por la mayoría de los alumbrados, ni siquiera por una minoría. Ya había sido apuntada de paso por Antonio Márquez cuando citaba un extracto del proceso de Alcaraz que reproduce Pastore, extracto en el que, aludiendo a la afirmación de san Pablo según la cual los aspectos doctrinales y preceptivos servían para mantener vivas las esperanzas de los creyentes, Alcaraz la aplica al Alcorán «et aliis bonis ac malis Scripturis»[18]. Este rasgo, poco documentado, probablemente no pase de ser meramente anecdótico, pero no deja de imprimir una marca suplementaria en el ya bastante diverso fenómeno alumbrado que aboga por su diversidad.

A partir de 1530 se desencadena la segunda oleada de detenciones y procesos en la que caen los erasmistas, en particular, Juan de Vergara, importante humanista y personaje de gran relieve social, de origen notoriamente converso, que había sido secretario de Cisneros y que lo era del arzobispo de Toledo, Alonso de Fonseca, en el momento de ser detenido en 1533. La principal responsable de las persecuciones contra los erasmistas fue la famosa Francisca Hernández, la «beata de Valladolid», traída desde esta ciudad hasta Toledo después de su

detención, que había generado extraordinaria emoción, para evitar desórdenes públicos. Personaje turbio y de dudosa moralidad, esta beata no vaciló en colaborar con la Inquisición a la espera de un tratamiento favorable, llegando incluso a forzar las interpretaciones y hasta a inventar cargos. Además de esta, a Vergara también le denunció otro alumbrado arrestado en esos años, Franciso Ortiz, brillante predicador íntimamente relacionado con Francisca Hernández. Ambos lo acusaron de ser uno de los inspiradores del movimiento, pero, además, de luteranismo, cargo que no se llegó a demostrar pero que influyó poderosamente en los ánimos de los inquisidores. Vergara, en realidad, no tenía nada de luterano. Fuera de una frase peligrosa contra las indulgencias que pérfidamente Francisca Hernández había puesto de relieve en sus denuncias, no existía materia en sus declaraciones para tal acusación. Salió en el auto del 21 de diciembre de 1535, donde abjuró *de vehementi* y se le condenó a un año de cárcel y a una multa de 1.500 ducados. La sentencia reza «impedidor del Santo Oficio y corrompedor de los oficiales de él», sin alusión al erasmismo ni al luteranismo, cargos que sí figuraban en el acta de acusación. Es que no todo estaba claro para los inquisidores que ahora estaban intentando establecer conexiones entre los erasmistas y Lutero.

El caso de Juan de Valdés es ilustrativo de ese estado de vacilación, inquietud y confusión que prevalece en el Santo Oficio por aquellos años 1530 al que ya nos hemos referido. Juan de Valdés, judeoconverso, hijo, hermano y tío de regidores de la ciudad de Cuenca, estudia en Alcalá y entra en contacto con los círculos erasmistas que otro hermano, el famoso secretario latino del emperador, Alfonso de Valdés, erasmista convencido y militante, conoce perfectamente. El propio Juan comienza su correspondencia con Erasmo a principios de 1528. En enero del año siguiente, publica anónimamente —«nuevamente compuesto por un religioso», reza la portada—

en Alcalá, en casa de Miguel de Eguía, su *Diálogo de la doctrina cristiana,* tras frecuentar el círculo iluminista de Escalona formado en torno al marqués de Villena, donde trató a Pedro de Alcaraz, entre otros adeptos. El libro, uno de los primeros que prohíbe la Inquisición española, contiene en realidad la traducción de varios textos latinos de Lutero —los *Decem præcepta Wittenbergensi prædicata populo* (1518) y la *Explanatio dominicæ orationis pro simplicioribus laicis* (1520)—, pero también de Melanchton —de su *Enchiridion elementorum puerilium* (1524)— y de Ecolampadio —*In Isaiam Prophetam Hypomnemata* (1525)[19]. Pero esta particularidad, que muestra no solo que se conocían sino que se manejaban en España los escritos reformados durante los años 1520, no la vieron entonces los inquisidores, quienes, está claro, no conocían los textos en cuestión. Valdés no era luterano ni, por supuesto, alumbrado, lo que Bataillon ya subrayó en su gran libro, haciendo del *Diálogo de la doctrina cristiana,* obra de juventud, un puente entre erasmismo e iluminismo. Compartimos la opinión de Stefania Pastore, quien ve en el libro «un consciente y voluntario eclecticismo, nutrido de ideas procedentes de Lutero, pero que resultan por otra parte cercanas a las que muchos otros, desde los del filón reformista paulino-talaveriano al propio Erasmo, habían expresado ya con anterioridad»[20]. Valdés parte de un conjunto de elementos dispersos y dispares para elaborar su propia teología rechazando a la vez el dogmatismo protestante y la intransigencia católica. El *Diálogo de la doctrina cristiana* fue examinado por una junta de teólogos en Alcalá, que no lo prohibió, claro indicio, según varios autores, del poder que tenían todavía los erasmistas. Es cierto que Juan de Vergara, que contaba con el apoyo del arzobispo de Toledo, alegó en su favor y recomendó a algunos de los integrantes de la junta gran moderación. Es lo que se hizo, y el libro siguió en venta, pendiente de una revisión y reimpresión

recomendadas que no tuvieron lugar. Pero pronto desde los púlpitos los monjes vindicativos tronaron contra el libro, que ya en 1531 se consideraba como peligroso. Al mismo tiempo, se acumulaban testimonios contra el autor y, probablemente en 1533, se le abriría un proceso por luterano y hereje formal, según Llorente, pero Juan de Valdés, prudente, había salido hacia Italia, tal vez ya en 1530, a lo más tardar, en primavera de 1531, y se afincó en Nápoles, donde moriría en 1541 sin haber podido volver a España. El *Diálogo de la doctrina cristiana* se incluyó en el *Índice* inquisitorial de libros prohibidos. El proceso inquisitorial de Valdés se ha perdido, al igual que el de muchos de los demás alumbrados o herejes o erasmistas perseguidos durante esos años.

Porque Vergara no fue el único en caer, si bien era el más ilustre. También se procesó a su hermanastro Bernardino Tovar, a su hermana Isabel, a Miguel de Eguía, el impresor de Alcalá que había publicado las obras de Erasmo, a Mateo Pascual, a Juan y María Cazalla. El benedictino Alonso de Virués, traductor de los *Coloquios familiares* de Erasmo (1529), que depuso en el proceso de Vergara y en el de Tovar, cayó también en las redes de la Inquisición de Sevilla en 1533. Cuatro años más tarde fue condenado a abjurar por sospechas de «luteranismo» y a recluirse por dos años en un monasterio. La intercesión eficaz del emperador hizo que Paulo III emitiera un breve que suspendía la sentencia y lo declaraba capaz para cualquier cargo (29 de mayo de 1538). De hecho, fue nombrado obispo de Canarias en 1542, tres años antes de su muerte.

Un clérigo, llamado Diego Hernández, personaje fantasioso de poco relieve, denunció en mayo de 1532 desde su prisión a veintisiete «seguidores» de Tovar, al que acusa de «luteranismo», y el año siguiente agregó más de setenta nombres, a los que fue aplicando en su lista calificativos muy personales según el grado

de implicación por él supuesto en la herejía luterana. Así, a Juan de Valdés lo llama «fino lutherano endiosado», lo mismo que a Juan de Vergara y a Bernardino Tovar. La hermana del doctor Vergara, Isabel, es calificada de «lutherana casera endiosadilla»[21]. Resulta evidente que la llamativa apelación de «luteranismo» es usada por este individuo sin fundamento doctrinal real.

El fracaso de la Reforma en España

Aunque entre las víctimas del Santo Oficio no figuren sino en un grado modesto desde el punto de vista cuantitativo, los «protestantes» y asimilados fueron duramente perseguidos. La Inquisición tardó en tomar conciencia del peligro y solo se movilizó a partir de los años 1540, como hemos señalado más arriba, por lo que esta persecución no concierne sino al extremo fin de la época carolina. En ciertas zonas de características particulares, como es el caso de Sicilia, directamente en contacto con Calabria, muy tocada por las ideas reformadas, la persecución revistió un carácter de urgente profilaxis —el primer quemado salió en el auto de 1541, luego se procesó a unos setenta luteranos más hasta 1556—, que solo se daría en Sevilla y en Valladolid a mediados de siglo.

La llegada a España de noticias acerca del fraile alemán y de libros luteranos es muy temprana, probablemente se produjo en 1519, con toda seguridad, el año siguiente. Las dos bulas que condenan ciertas proposiciones de Lutero y pronuncian su excomunión son respectivamente del 15 de junio de 1520 —*Exurge Domine*— y del 3 de enero de 1521 —*Decet Romanum Pontificem*. Sin perder tiempo —21 de marzo—, León X pedía al condestable y al almirante de Castilla, dos de los gobernadores del reino durante la ausencia del emperador, que movilizaran a la nobleza y al mismo soberano contra los

escritos de Lutero. A lo largo del año 1520 y durante los primeros meses de 1521 que precedieron a la comparecencia de Lutero ante la asamblea de Worms, el papa, por medio del embajador de Carlos V en Roma, don Juan Manuel, exhortó al soberano en reiteradas ocasiones a que tomara medidas en defensa de la Iglesia y contra Lutero. El 7 de abril de 1521, el inquisidor general Adriano de Utrecht mandaba que se recogieran y destruyeran los libros protestantes que se hallaren en España, marcando así oficialmente la voluntad de rechazo de las nuevas ideas en sintonía con Roma. Dos días después, escribía al emperador exhortándole a luchar contra Lutero. El 12 del mismo mes, Adriano, junto con el almirante Fadrique Enríquez de Velasco y los «grandes y prelados» reunidos en Tordesillas, se dirige al emperador expresando su temor, si no se toman medidas, a que las nuevas ideas entronquen con la revolución comunera por intermedio de los enemigos de la Inquisición, es decir, los conversos —una vez más, acusados de obrar contra la fe católica y fomentar sediciones para arruinar al Santo Oficio—:

> no contento aquel seductor de aver pervertido y engañado a Alemania, procura con sus malignas y diabólicas astucias pervertir y contaminar estos reynos y señoríos de España y para ello con ynçitaçión y ayuda de algunos destas partes que desean impedir o enervar el Santo Offiçio de la Ynquisiçión, ha tenido forma de hazer traduzir y poner en lengua castellana sus eregías y blasfemias y embiarlas a sembrar y publicar en esta católica naçión […] y si cosa de tanto desserviçio de Dios nuestro señor y peligro de nuestra sancta fe cathólica v. magd no la remediasse con tiempo, mayormente estando algunas çiudades destos reynos alteradas, podría causarse grande escándalo y mayor inçendio y tal que después no se podría fácilmente extinguir[22].

Pero la supuesta conexión entre conversos, revolucionarios y luteranos no se dio. La noticia del fracaso de las Comunidades le llegó al emperador estando en Worms el 29 de abril. El 1 de mayo fue redactado el famoso edicto contra Lutero dirigido a la totalidad del imperio. Previamente, el emperador había respondido a las instancias de los españoles con dos cartas dirigidas al Consejo en las que afirmaba su firme voluntad de impedir que los libros de Lutero entraran en los reinos hispanos. En la primera, del 20 de abril, dice así:

> porque somos ynformados que el dicho Luterio e algunos socios e compleces suyos con osadía diabólica han enbiado o quieren enbiar los dichos sus libros e obras a esos nuestros reynos […] os mandamos que luego desocupados de otros cualesquier negocios que tengáys, en este, como principal y mayor por tocar a nuestra santa fee católica entendáis luego…[23].

La segunda carta, que se envió junto con la primera, la dictó siete días después. En ella, el emperador se muestra optimista en cuanto a la pronta resolución del problema de Lutero: «yo he procurado y procuro de remediar en estas partes los daños que la doctrina insana deste herético malvado se siguian e se concluyrá todo bien e presto y como cumpla a servicio de nuestro señor». Luego, tras recomendar a los miembros del Consejo una pronta y decisiva actuación en España, reafirma su inflexible voluntad de servir la causa católica con acentos que recuerdan los que había empleado pocos días antes en su arenga ante la Dieta tras su primer encuentro con Lutero, que ya hemos citado en otro capítulo de este libro:

> yo vos encargo e mando que tengays este negocio por tan principal como el en sy lo es, e desocupados de todos los otros, aunque sean muchos e de mucha calidad, en este como mas principal e en que tanto va os ocupeys e probeays todo lo que viéredes que para el remedio dello conviene, e sed cierto que porné mi persona y estado e todo lo demás que convenga para lo remediar[24].

Es poco menos que inverosímil imaginar que las obras latinas de Lutero y, más aún, algunos de los numerosos panfletos dirigidos contra Roma, el papa, las indulgencias, la simonía o el monacato no circularan por el suelo español durante aquellos tempranos años 1520, dados los incesantes viajes de miembros destacados de la élite peninsular, tanto nobiliaria como letrada y eclesiástica, por Flandes y demás tierras del Imperio. Sabido es que entre los primeros simpatizantes de las ideas de Lutero había no pocos cortesanos salidos de España con el séquito de Carlos V en 1520. Por entonces, es importante subrayarlo, Erasmo todavía no había roto con el fraile de Wittemberg, y este era sobre todo conocido —y estimado entre los ambientes de los defensores de una reforma de la Iglesia— por su crítica de la institución romana y del estado del clero. Es lo que escribe Juan de Vergara en 1534 en las defensas de su proceso, tal vez para

minimizar la gravedad de su compromiso, pero, no obstante, lo escribe: «Al prinçipio quando Lutero solamente tocava la neçessidad de la reformaçión de la yglesia y en artículos concernentes corruptionem morum todo el mundo le aprovava, y los mesmos que scriven contra él confiessan en sus libros que al prinçipio se le affiçionaron»[25]. El rechazo de las ideas del reformador alemán por parte de los españoles no fue efectivo hasta después de ser excomulgado, pero aun entonces conservó el sostén, más discreto que antes, por cierto, de algunos. Y ¿qué pasaba en España?

Lo cierto es que no obstante las patéticas y reiteradas alarmas que según consta se dejaban oír por la península en prevención de las novedades venidas de fuera, la Inquisición, que era en principio el baluarte idóneo para contener la «nueva pestilencia», no parece reaccionar. A lo sumo, intenta interceptar, a veces con éxito, los libros reformados a su llegada a España, y pronto prohibirá algunas refutaciones de las ideas de Lutero por considerar, no sin razón, que podían surtir un efecto contraproducente, ya que contenían la exposición más o menos detallada de las tesis condenadas. Todos los estudiosos del fenómeno están de acuerdo en afirmar que esta ceguera o, cuando menos, ausencia de reacción de la Inquisición se debe a que el tribunal sigue todavía obsesionado por la «herejía judeoconversa». No obstante las numerosas puestas en guardia, los libros reformados siguen llegando y la curiosidad con respecto al fraile alemán aumenta. Ello explica en buena parte, ya lo hemos señalado más arriba, la persecución de los alumbrados, pues entre los adeptos de esta espiritualidad había muchos conversos, como no han dejado de señalar todos los estudiosos del tema.

Por lo que a los protestantes se refiere, el tribunal de Toledo, como todos los demás, no empezó a interesarse realmente por su persecución hasta los años 1550. El tribunal de Aragón, debido

a su situación fronteriza con el Bearne protestante, pronto se preocupó por impedir que la «mácula», el «contagio» o la «infección» —son los términos que emplean los inquisidores— se propagara de este lado del Pirineo. En el auto de fe celebrado el 26 de noviembre de 1546 en Zaragoza salieron seis «luteranos» y, entre ellos, un francés, maestro Antonio Boerio, fue condenado a ser quemado. Los inquisidores enviaron al emperador la relación del auto con una carta en la que escribían:

> Puede V. Al. entender cuánto se va extendiendo esta mácula luterana de la cual sentimos que está algo tocada la nación francesa y aun en nuestros confines de montaña que nos ponen en cuidado de guardar esta entrada por la frecuencia que hay en este reino de franceses y bearneses. Esperemos en Dios Nuestro Señor que el Santo oficio de la Inquisición (que V. Al. sustenta y favorece) será muro y defensión para que España y reinos de V. Al. permanezcan en la sinceridad de la fe católica[26].

Anteriormente a estas fechas, estos reos brillan por su ausencia —tan solo cuatro casos entre 1526 y 1535— y, de hecho, habrá que esperar la conmoción de los autos de fe de Sevilla y de Valladolid de 1559-1560 para que el número de procesados aumente de forma significativa —113 condenados entre 1561 y 1575— como consecuencia directa del temor que generó la espectacular persecución en las dos grandes capitales del reino. Durante el último tercio del siglo XVI, esta categoría de delincuentes[27] pierde toda incidencia y se transforma en algo residual. En Cuenca el fenómeno sigue la misma cronología, pero con menos procesados todavía que en Toledo. Las tres primeras víctimas aparecen en 1551, y la fase más intensa, entre 1561 y 1580, tan solo totaliza sesenta y dos procesos, estudiados por Miguel Jiménez Monteserín. Este autor, a través de un análisis minucioso de las declaraciones de los acusados, llega a la conclusión, que nos parece acertada, de que resulta muy difícil detectar en esa documentación una adhesión dogmática precisa a las ideas reformadas. Antes se percibe un fondo anticlerical muy al unísono de una cultura popular que arraiga en motivos y actitudes ajenos:

> El «nuevo luteranismo» descubierto, o bien era preluterano, por descansar sobre un precario entendimiento de las materias teológicas entonces más disputadas, o bien, sencillamente, era un fenómeno paralelo dentro de una religiosidad popular permanentemente teñida de anticlericalismo, no

menos que de fe sincera, aun cuando su expresión chocara demasiado con el dogma oficial o pudiera remotamente asimilarse al cuadro de opiniones atribuidas a los «sectarios»[28].

Esta situación no fue exclusiva de la diócesis de Cuenca. Está claro que no hubo penetración de las ideas reformadas en la sociedad rural española y, si miramos las ciudades en las que residían o por las que transitaban numerosos extranjeros procedentes de tierras tocadas por «aquella pestilencia», para conservar la imagen epidemiológica usada por los inquisidores, la rigurosa vigilancia impuesta por estos y por el clero en un ambiente de fervorosa caza de las novedades teológicas obstaculizó grandemente su difusión. ¿Habrá, pues, que afirmar que la Reforma fue, en España, un espectro, una ilusión, una jugada inquisitorial que instrumentalizó el peligro protestante con fines internos de supervivencia? No exactamente, porque sería hacer caso omiso del episodio más espectacular, al que más a menudo se recurre para asentar la existencia en España de corrientes no ya vagamente filoprotestantes, sino consciente y comprometidamente reformadas. Nos referimos, ya lo ha adivinado el lector, a la explosión de los años 1558-1560 en Valladolid y en Sevilla, que queda fuera del marco cronológico de este libro. La documentación conservada sobre aquellos sangrientos autos de fe, muy fragmentaria, como la que se ha podido reunir a propósito de sus principales víctimas, no ha permitido llegar a un conocimiento enteramente satisfactorio de lo que se podría llamar el primer luteranismo español. El famoso Reginaldo Montano —*Las artes del Santo Oficio,* publicado en latín en Heidelberg en 1565—, obra de alguno de los monjes de Santiponce huidos de la quema, completa bien el panorama desde una perspectiva contraria a la inquisitorial que no carece de interés.

Esta alarma, la única seria y de amplitud que conoció la península, por muy estratégicamente montada y exageradamente puesta en escena que estuviera por parte del

inquisidor Valdés para exaltar el papel determinante de la Inquisición y la necesidad de favorecerla, tiene además para nosotros el interés de haber sido pretexto para la última gran cólera del César declinante. Todo empezó con el caso de Juan Gil, el «doctor Egidio», considerado como el fundador de la comunidad —si es que tal fue— protestante de Sevilla. Era canónigo magistral de la catedral hispalense desde 1537, puesto que logró gracias al apoyo del inquisidor general Manrique, y gozaba de la estima del emperador y de mucha más gente, en razón de su gran erudición y notable elocuencia. Carlos V lo presentó en 1549 para la mitra de Tortosa, que estaba vacante desde el año anterior por la muerte de Jerónimo de Requeséns. Semejante posibilidad de ascenso enfureció al bando sevillano contrario a Juan Gil, a cuya cabeza figuraba nada menos que el propio arzobispo e inquisidor general, Fernando de Valdés. Ese mismo año, el doctor Egidio entraba en las cárceles de la Inquisición sobre la base de las acusaciones que contra él había formulado el conocido escritor y cronista real Pero Mexía. El emperador reaccionó de inmediato preocupado por la provisión del obispado. Por carta dirigida al inquisidor general el 25 de enero de 1550, ordena que este siga personalmente el caso y le tenga informado de sus conclusiones antes de tomar cualquier decisión. La intervención real, más allá de la voluntad de proteger a Juan Gil, denota que la cuestión de la penetración del protestantismo en España estaba empezando a tomar importancia. Por abril de 1552, Carlos escribía a Valdés: «En lo del doctor Egidio, todavía os torno a encargar que se dé fin a la causa y que se mire muy bien su justicia, como escribís que se hará, porque aquella iglesia y obispado [Tortosa] pasan mucho detrimento y es razón de una manera o de otra darle prelado»[29]. El emperador, obviamente, no pensaba por entonces que el doctor Egidio pudiera ser un hereje protestante y, aunque no logró eximir a su protegido del castigo, este fue benigno,

mansedumbre que denota, al margen del peso que pudiera tener la intervención imperial, que la Inquisición no juzgaba todavía que hubiera materia para mayor severidad. Así, el 21 de agosto de 1552, en la catedral, abjuró públicamente por heréticas diez proposiciones, se retractó de otras ocho como erróneas y reinterpretó siete más en un sentido católico. Además de la retractación, fue condenado a un año de reclusión en el castillo de Triana y a no predicar ni confesar ni explicar las Sagradas Escrituras durante diez años. Moriría antes de este plazo, en 1555, lo que le libró de un segundo proceso que se hizo a su memoria y fama en 1559, ya en plena excitación inquisitorial antiluterana, proceso en el que se mencionó que ya en 1542 predicaba a las monjas de Santa Paula muy curiosa doctrina, negando, entre otras cosas, la utilidad de las obras de caridad y condenando el culto de las imágenes como idólatra. Su efigie salió en auto de fe en 1560 y sus huesos fueron quemados. En estos pocos años el clima se había enrarecido. La represión se desató contra los miembros de la supuesta e incipiente iglesia luterana clandestina el 4 de octubre de 1557 con el encarcelamiento del médico Cristóbal de Losada, preludio de un aluvión de detenciones. Paralelamente se afanaban en Valladolid otros inquisidores contra otros luteranos.

Este asunto iba a sacar al cansado exemperador, ya retirado en Yuste, de su aparente letargia política. Cuando Carlos recibió información acerca de la acción emprendida por la Inquisición en Sevilla y en Valladolid contra los focos protestantes que, según parecía, se habían constituido secretamente en estas importantes capitales, la noticia produjo una inmediata y vehemente reacción del César, más que nunca campeón de la ortodoxia romana y partidario de la mano dura con ayuda de la Inquisición. Por carta a su hija Juana de Austria, entonces regente, del 3 de mayo de 1558, le pide que

> además de mandar al arzobispo de Sevilla [Valdés, inquisidor general] que por ahora no haga ausencia

de esa corte, pues estando en ella se podrá proveer y prevenir a lo de todas partes, le encarguéis y a los del Consejo de la Inquisición de la mía que hagan en este negocio lo que ven que conviene y yo de ellos confío que se ataje con brevedad tan gran mal. Y que para ello les deis y mandéis dar todo el y calor y favor que fuere necesario, y para que los que fueren culpados sean punidos y castigados con la demostración y rigor que la calidad de sus culpas merecen[30].

Tres semanas más tarde vuelve el emperador a escribir a su hija con grandes muestras de inquietud —«este negocio me ha puesto y tiene en tan gran cuidado y dado tanta pena, que no os lo podría significar»—, ante el peligro de extensión de la herejía y, tras recordarle la importancia que ha tenido para él y lo que le ha costado la lucha contra los protestantes —«sobre ello he sufrido y padecido en Alemania tantos trabajos y gastos, y perdido tanta parte de mi salud…»—, le pide vea la forma de castigarlos con la muerte, evitando que se use con ellos como se suele hacer en la Inquisición, donde los culpados se libran fácilmente pidiendo misericordia y reconociendo sus culpas. Si se les perdona la vida volverán a hacer el mismo daño y, peor todavía, ya que serán animados por el deseo de venganza «en especial siendo confesos, por haberlo sido casi todos los inventores de estas herejías». Por lo tanto, pide Carlos que se vea cómo «proceder contra ellos como contra sediciosos, escandalosos, alborotadores e inquietadores de la república, y que tenían fin de incurrir en caso de rebelión, porque no se pueda prevaler de la misericordia»[31].

Ahora bien, la opinión de los historiadores dista mucho de ser uniforme acerca de la naturaleza exacta de la fe que profesaban los mártires de Sevilla y de Valladolid. Marcel Bataillon, que tiene sus dudas, siempre se refiere a aquel «luteranismo» poniendo el término entre comillas, y puntualiza:

se trata sobre todo de evangelismo que proclama la salvación por la fe sola […]. Hablar, como se hace a menudo, de «comunidades protestantes» es falsear la imagen de este movimiento. En vano se buscaría en él un culto reformado según las fórmulas luteranas. Se citan, es cierto, casos de comunión bajo las dos especies. Se ve asimismo cómo la doctrina de la justificación por la fe se completa con negaciones más o menos audaces sobre el purgatorio, sobre la confesión, sobre el valor de los sacramentos y sobre las obras, sobre el poder del Papa y de la Iglesia[32].

Este parecer de 1937 del insigne hispanista francés acabó transformándose en realidad histórica indiscutida y admitida

por todos. O casi todos. Porque José Ignacio Tellechea Idígoras no lo comparte. Tras rastrear las opiniones de los principales estudiosos del tema y mostrar que estos siguen efectivamente a Bataillon sin nuevas indagaciones, propone una lectura de las fuentes conservadas para el núcleo de Valladolid en términos enérgicamente luteranos: «El fenómeno vallisoletano o castellano es un genuino brote de protestantismo en España, por influjo procedente de diversos modos del exterior y en perfecta sintonía con el fenómeno protestante europeo»[33]. Tras afirmar que eran «mucho más que meros erasmistas o alumbrados», agrega que «no basta con clasificarlos como "núcleos pietistas" adeptos de una religiosidad más íntima, dotados de cierta libertad de espíritu o de cierta audacia» y que si algunos leían las *Consideraciones* de Juan de Valdés, no significa que se les deba considerar como valdesianos, sino por el contrario, ello «tiñe al valdesianismo de tintes más sombríos o simplemente protestantes»[34].

Nada dice del grupo de Sevilla. Pero Bataillon insiste:

> España se nos muestra, en Sevilla y en otras partes, din duda, agitada por una predicación que se podría llamar implícitamente protestante, que deriva claramente del iluminismo erasmiano, y que, entre 1535 y 1555, se adhiere a la justificación por la fe sin deducir de ella conclusiones fatales para los dogmas católicos[35].

Precisamente entre los procesados de Sevilla se halla un personaje de gran interés y mayor relieve, el doctor Constantino de la Fuente, gran predicador, converso y manchego, que falleció en las cárceles secretas del Santo Oficio, lo que le evitó comparecer en auto público de fe y, tal vez, incluso ser quemado, como hicieron con sus huesos tras sacar su efigie —la *estatua,* se decía entonces— en el auto del 22 de diciembre de 1560 y condenarlo póstumamente a la hoguera por «hereje apóstata, fautor y encubridor de herejes, excomulgado de excomunión mayor»[36]. El doctor Constantino, considerado por los inquisidores como el personaje central del movimiento sevillano, es importante en el contexto de la represión

antiluterana porque era autor de una obra suficientemente abundante y explícita para hacerse una idea de lo que podía ser aquel «luteranismo» andaluz, esta vez, entre comillas. Son libros, por otra parte, que antes de que la Inquisición los mandara retirar (16 de enero de 1557) y de entrar en el índice inquisitorial de libros prohibidos de 1559, conocieron gran éxito y se editaron repetidamente, sobre todo, su *Suma de doctrina cristiana,* publicada en Sevilla en 1543 y que conoció seis ediciones; su segunda *Doctrina cristiana,* también aparecida en Sevilla, en 1548, que tuvo tres; *El sermón de Christo nuestro redentor en el monte,* cuatro, o el *Catecismo christiano,* dos. Publicó además una *Confesión del pecador* —tal vez, su primera obra, publicada anónimamente y reeditada en Portugal en 1554 junto con *Dos meditaciones…,* de fray Luis de Granada— y un libro se sermones, *Exposición del primer psalmo de David cuyo principio es Beatus Vir, diuidida en seys sermones…,* Sevilla, 1546.

Constantino Ponce de la Fuente fue el predicador más brillante de su generación, lo que le valió ser nombrado capellán del príncipe Felipe entre 1548 y 1553 y así acompañar al rey y a su hijo durante su periplo por Europa. Figura, por ejemplo, en la nómina de personas al servicio del príncipe de 1550 en cuanto «predicador y capellán», con un salario de 60.000 maravedís anuales por el primer concepto y 40.000, por el segundo, salario importante para la época[37]. De regreso a Sevilla en 1553, reanudó allí su actividad de predicador que tantos sufragios le había granjeado. En julio de 1557 obtuvo la canonjía magistral de Sevilla, lo que hacía de él el predicador oficial de la catedral. Su antecesor en el puesto, fallecido el año anterior, había sido el doctor Egidio, a quien le unían estrechos lazos personales y espirituales. El nombramiento, para el que contó con el apoyo del cabildo, fue muy reñido, pues el arzobispo Fernando de Valdés tenía otro candidato, y se opuso. Constantino no dudó en enfrentarse con él, y salió ganando.

Valdés, que además era inquisidor general, como sabemos, no olvidó este episodio. Constantino fue detenido por la Inquisición el 16 de agosto de 1558 y conducido a las cárceles secretas del lúgubre y hoy desaparecido castillo de Triana, donde falleció en fecha incierta y en circunstancias desconocidas, lo que dio pie a toda clase de leyendas, como la del suicidio o la de los malos tratos que acabaron con él. Lo más probable es que muriera de enfermedad a principios de febrero de 1560, pues a su estado de salud ya muy quebrantado vino probablemente a sumarse la disentería.

La obra conocida de Constantino se detiene en 1548, antes de sus contactos europeos directos con la disidencia religiosa. Sus escritos posteriores, que según parece existieron pero permanecieron manuscritos, tal vez por un bien comprensible reflejo de prudencia, dado el nuevo aire que se respiraba en Sevilla cuando volvió, no han llegado hasta nosotros. Es, por consiguiente, difícil zanjar lo que se refiere a lo que realmente creía y profesaba el famoso doctor en el momento de su detención. Su biblioteca emparedada en casa de la viuda Isabel Martínez —esta suerte de precaución era relativamente frecuente en aquellos tiempos en que los libros eran materia altamente peligrosa— no contiene libros de Lutero y en los documentos conservados de los años 1557-1558 no se le asocia con los luteranos. Marcel Bataillon, por su parte, veía en el doctor Constantino a un erasmista lector de Juan de Valdés y no a un protestante. Ni la interpretación del autor de *Las artes del Santo Oficio,* que hace de él un mártir de la causa luterana, ni la del muy católico José Ramón Guerrero, que opina todo lo contrario, son satisfactorias, como tampoco lo es la de José C. Nieto, en clave de decidida y fervorosa herejía protestante. Es cierto que, como advierte Ignacio J. García Pinilla, «no debe subestimarse la posibilidad de que existiera en Sevilla una verdadera estructura protestante nicodemítica» relacionada con

algunos extranjeros, entre los muchos que poblaban entonces la opulenta capital mercantil, pero «el problema, hoy por hoy insoluble, es delimitar en qué medida hubo un sector netamente protestante dentro (o al pairo) del grupo de inquietos renovadores»[38].

Ello no obsta para que tras el primer proceso inquisitorial contra el doctor Egidio, unos once o doce frailes sevillanos huyeran precipitadamente hacia Ginebra. Entre estos figuran tres personalidades de gran relieve, Antonio del Corro, Casiodoro de Reina y Cipriano de Valera. Sus tribulaciones por tierras lejanas pertenecen ya al reinado de Felipe II, lo que nos exime de contarlas —Corro muere en 1591; Casiodoro de Reina, en 1594, y Cipriano de Valera, en 1602. El centro de este grupo de evangélicos se situaba en el convento jerónimo de San Isidro del Campo, en Santiponce, en el que, según la opinión de los autores más versados en el tema, sí que existió un «contagio», como decían los inquisidores, «luterano». Pero este fue muy limitado. Con Joseph Pérez pensamos que

> si hubo pocos luteranos en España es porque, en la Península, las inquietudes religiosas se orientaron hacia la búsqueda de una religión interior cuyo nombre genérico era el iluminismo; más que de libre examen, se trataba de libre inspiración. Ahí estaba la amenaza para el catolicismo tradicional, tal como se estaba organizando a partir de 1545 y de las primeras sesiones del Concilio de Trento. En 1559, se vio claramente que el Santo Oficio estaba preocupado por algo más que por el peligro luterano: el iluminismo y la libre inspiración. Esta obsesión es la que está detrás del *Índice* de libros y del proceso contra el arzobispo Carranza[39].

La represión de los focos de Sevilla y Valladolid generó una caza al protestante a través de la península propiamente histérica, lo que explica que la inmensa mayoría de los procesos conservados se sitúe entre 1558 y 1580, fechas que enmarcan lo que se podría llamar el tiempo protestante —fallido— de la España moderna. Fuera de este momento culminante, no hay grandes pruebas de que la Reforma cuajara entre los españoles. De hecho, la mayoría de los condenados fueron sujetos venidos de fuera a comerciar o a desempeñar toda clase de oficios, lo que explica su gran movilidad y la concentración de los procesos en

los tribunales de las ciudades comerciales, los puertos, principalmente. Los documentos inquisitoriales relativos a estos extranjeros o, mejor dicho, a lo que vienen a decir y a hacer entre los españoles, han sido largamente escudriñados por Werner Thomas en sus dos gruesos volúmenes publicados en Lovaina en 2001[40]. Este autor cuenta hasta 2.557 protestantes extranjeros, frente a tan solo 560 españoles, perseguidos por la Inquisición entre 1519 y 1648. Casi todos lo fueron después de 1558. La mayoría de los españoles pertenecen a los círculos de Sevilla y Valladolid, procesados, pues, entre 1558 y 1563. Aunque la falta de fuentes, ya lo hemos lamentado, no permita un análisis pormenorizado de lo que fue la propagación de la Reforma en España durante la primera mitad del siglo XVI, está claro que los datos sociológicos extractados por W. Thomas de su amplia muestra se pueden trasladar fácilmente a los años 1530-1560. Sobresale la aplastante presencia francesa con casi un 72 por 100 de la muestra, seguida, pero muy por debajo, por los británicos —el 10 por 100— y los flamencos, con un poco más del 8 por 100.

El análisis que hemos hecho de las relaciones de causas de los tribunales de Valencia y de Zaragoza confirma lo expuesto por Thomas. Por lo que concierne al primero de ambos tribunales, entre 1566 y 1635 se condenó a 193 protestantes, pero 132 —el 68,4 por 100— lo fueron entre 1566 y 1585. Zaragoza presenta una variante interesante. Durante todo el período, los procesos se mantienen en un nivel alto, y constante, de entre veinte y treinta procesos por período quinquenal, lo que solo se explica por la situación geográfica del tribunal, punto de llegada de los numerosos bearneses que venían a buscar mejor fortuna a España. Pero dos momentos sobresalen, no obstante: entre 1566 y 1575, primero, cuando ascienden los procesos a 78, lo que se corresponde con la lógica general de la represión, y entre 1586 y 1595, con 102 procesos, lo cual es totalmente atípico y debe de

hallar su explicación en las tribulaciones de las relaciones hispanofrancesas, a las que hay que agregar la sacudida del caso Antonio Pérez. Por lo que al resto se refiere, todo concuerda con Thomas, desde la alta presencia de los franceses —aquí superior todavía a la obtenida por este autor, ya que alcanza el 80 por 100 del total—, la casi exclusividad masculina, el intervalo de edades privilegiado —26-40 años, con una fuerte concentración en torno a los 25-30 años— y la importancia del textil y del comercio.

Si el contenido teológico de los procesos contra españoles es indigente, no es más rico el de los extranjeros. Werner Thomas no halla más de 45 expedientes —o sea, menos de un 2 por 100 del total— en los que se formulan los puntos esenciales de la doctrina protestante, lo cual no significa que los demás acusados los ignoraran, sino que se las arreglaron durante el proceso para decir lo mínimo que bastaba para ser penitenciado o reconciliado sin entrar en arriesgadas disputas con los jueces. Lo que sí es manifiesto en las declaraciones, tanto de los testigos como de los propios reos, es el sentimiento de repulsa que experimentaban estos al contacto con la vivencia religiosa de los españoles, repulsa ante el formalismo de la práctica religiosa hispana, ante la bula de la Cruzada, que los escandalizaba totalmente, del mismo modo que no entendían la inverosímil profusión de mandas, fundaciones, memorias, aniversarios y todo el comercio macabro que fomentaba la Iglesia con el más allá. En suma, lo que conducía a los extranjeros ante los santos funcionarios de la Inquisición era la dificultad que experimentaban para cumplir con las obligaciones religiosas a las que no podían sustraerse, y no solo las económicas —lo que se comprendería sin dificultad, dado que aquellos hombres estaban en España para ganar dinero y no para enriquecer a un clero carente de toda consideración y prestigio—, sino todas las demás. Y como esta población extraña estaba estrechamente

vigilada, no cabe duda de que los motivos de fricción y, por ende, de denuncia, surgían por doquier.

La situación que acabamos de describir, no obstante, solo se dio a partir de mediados del siglo XVI, cuando ya se está pasando del imperio carolino a la monarquía católica de Felipe II. Entre los años 1520 y 1550 las cosas discurren por cauces muy distintos y la Inquisición se rige todavía por criterios muy políticos. Werner Thomas, en su comunicación presentada en el congreso de Madrid sobre Carlos V el año 2000, esboza un análisis interesante[41]. Según este autor, cuando la Inquisición empieza a interesarse por los protestantes a finales de los años 1520 —el primer condenado conocido es Melchior de Vortemberg, procesado en Valencia en 1529—, lo hace sin particular agresividad, evitando castigos severos. No se detecta en la institución ningún pánico, ninguna precipitación cuando, precisamente durante esos años, se observa una brusca intensificación de la preocupación por las formas de heterodoxia y la manera de castigarlas, cuyos testimonios más visibles son las juntas de 1525 sobre los libros luteranos, sobre los moriscos valencianos (febrero-marzo) y sobre los alumbrados; las de 1526 sobre los moriscos de Granada y las brujas de Navarra, y en 1527, la conferencia de Valladolid sobre los escritos de Erasmo. W. Thomas no considera esos debates como la marca de una voluntad de organizar la política en materia de religión en España, sino más bien como otros tantos episodios de una lucha feroz que mantienen por el control de la Suprema los dos bandos opuestos, auténticos partidos políticos, que ya hemos mencionado más arriba: el de «los erasmistas», en torno al inquisidor general Manrique e integrado por el antiguo núcleo isabelino y felipista, y el «partido ortodoxo», en torno al secretario real Francisco de los Cobos, heredero del antiguo partido fernandino. Controlar la Suprema equivale a controlar el poder. Cobos ha colocado a los suyos. Cuando Manrique es

nombrado inquisidor general, como hemos visto, es el Consejo el que manda en la Inquisición, y este se halla en manos de los fernandinos, por eso persigue a los conversos. Entonces, en este contexto, ¿qué significado se le puede dar a la espectacular ampliación de la jurisdicción inquisitorial que se produce durante esos años? En suma, si es cierto que el temor de ver penetrar en España las novedades religiosas que estaban desgarrando el norte de Europa constituyó un argumento de peso a la hora de reforzar el poder inquisitorial, también es verdad que, en la práctica, las víctimas respondían a criterios bastante alejados de la peligrosidad herética imaginada, y esto tiene que plantearles un problema a los historiadores. En efecto, a partir del momento en el que la actividad represiva surte efectos distintos de los esperados y que en realidad se asiste a la creación de una policía religiosa —es decir, política, en el lenguaje de hoy—, cabe preguntarse si el espectro de la Reforma no fue, al pie de la letra, sino eso, una vaga amenaza muy diabólica pero poco concreta —salvo en el caso de Sevilla y Valladolid, pero veinte años después e, incluso en esos casos, tenemos dudas. Esta amenaza tan poco consistente habría sido suficiente para justificar el apoyo incondicional prestado por esta institución religiosa a un poder fuertemente clericalizado, tanto en su plantilla superior como en sus lemas, en su tentativa por controlar unas sociedades tradicionales muy reacias ante las solicitaciones de un poder centralizador y uniformizador sentido como una amenaza. Ello es posible, pero no hay que perder de vista la realidad del debate religioso, la toma de conciencia no solo de la necesidad de reformar al clero, sino también la de tomar entre manos al pueblo todavía poco, y mal, cristianizado. ¿Se puede entonces hablar de una empresa de cristianización interior cuyos fundamentos autoritarios se dejan fácilmente discernir? Probablemente, pero en parte solamente e, incluso admitiendo esta temprana dimensión contrarreformista, es

decir, disciplinar, la cuestión es harto más enrevesada, sin contar que en su centro se plantea el terrible problema de los medios.

Además, enfocar así el debate no deja resuelta la otra pregunta, que tantos autores se han planteado con éxito más bien menguado, a saber, la del porqué del fracaso de la Reforma en España. W. Thomas rechaza los motivos corrientemente aludidos por los historiadores —la mano dura de la Inquisición y la prerreforma cisneriana que habría aportado una respuesta a las aspiraciones a una religión depurada e interiorizada—, para proponer otra explicación que no excluye los efectos de las dos causas que acabamos de indicar, pero sí los completa. La reforma de Cisneros, en efecto, por ambiciosa y pertinente que fuera en sus planteamientos generales, no dejó de limitarse al clero regular y secular, empezando por su propia orden franciscana. No surtió sino un efecto limitado entre los seglares, puesto que tanto la creación de la Universidad de Alcalá como la política cisneriana de publicación de traducciones de libros de espiritualidad no podían tocar al grueso de las clases populares urbanas. Es cierto que Cisneros supo suscitar en su entorno todo un movimiento de piedad y hasta de exacerbación mística y mesiánico-política —esta, evocada ya en la primera parte—, que no podía sino dejar alguna huella y, de hecho, el iluminismo que pronto iba a aflorar hunde sus raíces en este cisnerianismo de finales de la Edad Media.

En cuanto al Santo Oficio, además de la grave crisis por la que atravesó durante los años 1510-1520, siguió durante algún tiempo todavía intentando rastrear los yerros y desmanes de los judeoconversos, lo que le obstaculizó la clara y pertinente comprensión de lo que estaba pasando. Como hemos apuntado, la Inquisición no condenó a muchos españoles —apenas un 18 por 100 del total de los luteranos o disidentes calificados como tales por los jueces, condenados entre 1519 y 1648, porcentaje infinitamente menor para el período anterior a 1558, que es el

que nos interesa— y, salvo en Sevilla y en Valladolid, no parece que pudiera su represión infundir un terror suficiente para ser disuasorio. Pero el mayor fallo de la Inquisición frente a la Reforma, que comparte con los poderes civiles, lo representa su fracaso a la hora de impedir la difusión en España de la literatura reformada. El 7 de abril de 1521, como hemos señalado más arriba, el inquisidor general Adriano de Utrecht pedía que se recogieran y destruyeran los libros luteranos en España, y el 13 del mismo mes, el Consejo de Castilla dictaba penas severas contra cualquiera que poseyera o difundiera libros heréticos. Un decreto del Consejo de 1525 instauraba una prohibición muy estricta de las obras luteranas que hizo entrar en rigurosa clandestinidad la importación de libros, en manos de redes de contrabando muy expertas. En febrero de 1532, la Inquisición decretó la obligación de presentar cualquier libro impreso fuera de España previamente a su importación. Pero las medidas represivas no impidieron la entrada de libros prohibidos. Las noticias de su presencia son muy numerosas durante los años 1520 —registros de librerías o de bibliotecas, confiscaciones en puertos y navíos—, y a partir de 1530 se multiplican las llegadas clandestinas por los principales puertos, como Barcelona o Valencia, de libros ingeniosamente disimulados o maquillados. Por fin, la Inquisición tampoco logró impedir la circulación por España de simpatizantes o seguidores convencidos de Lutero, cuya presencia en Castilla está documentada ya en 1521.

En suma, todos los datos que conocemos hoy acerca de la llegada y la difusión de la espiritualidad reformada por España dejan claramente establecido que hubo información al respecto, información variada, relativamente abundante y temprana. Por consiguiente, no se puede pretextar la ignorancia ni la falta de interés de los españoles para explicar la ausencia de una auténtica penetración de la Reforma. Hubo, es indudable,

luteranos o calvinistas en España antes de 1550 y de la gran operación inquisitorial que desembocaría en los autos de fe de Valladolid y Sevilla. Probablemente sumaran un número reducido los convencidos de verdad, algo más crecido el de los tibios o los periféricos, pero entre alumbrados, filoluteranos y «espirituales» al estilo de Juan de Valdés, no cabe duda de que la primera mitad del siglo XVI conoció en España su pequeña hora reformada, fruto de las efervescencias e inquietudes venidas de la época de los Reyes Católicos y de Cisneros, a la vez que de la apertura del país al norte de Europa. Pero la rama se secó antes de florecer ni dar sus frutos. Si no fue porque la reforma cisneriana había proporcionado, si se nos permite la expresión, suficiente agua nueva para saciar los afanes de unos espíritus sedientos de vivificantes refrigerios espirituales; si no fue de resultas de la acción violenta de la Inquisición, ¿a qué se debió? Volvamos a Werner Thomas. Según este autor, no fueron las nuevas ideas las que no cuajaron, sino la herencia del pasado la que imposibilitó su éxito. «Al concluirse este proceso de recuperación territorial e ideológica [la Reconquista] la aversión y el recelo contra todo atisbo de heterodoxia a la fe católica estaba tan imbuida en la mentalidad popular española que en la Península la causa luterana estaba perdida de antemano»[42]. Lo más interesante del análisis de Thomas estriba en la articulación que establece entre el rechazo de los cristianos nuevos y el discurso inquisitorial —y, más generalmente, ortodoxo—, que pretendía acreditar una complicidad subversiva de los «luteranos» con la «nación» o «raza» de los cristianos nuevos de moros y de judíos. La idea según la cual la amalgama que se hace durante la Reconquista entre la lucha político-militar y la misión religiosa nacional determinó el carácter fundamental de la etnicidad hispana no es, evidentemente, ninguna novedad. Lo que nos parece más sugerente en Thomas es que hace derivar de esta etnicidad hispana el rechazo de la heterodoxia o de

cualquier desviación religiosa, lo cual coloca a la Inquisición en el centro de un dispositivo antropológico de primera importancia, ya que por él pasa la acreditación del honor y de la excelencia social.

Pero de ahí a hacer del carácter «converso» un marcador específico de religiosidad problemática y disidente hay un paso que no se puede franquear sin riesgo. Cierto es que en aquella aurora de la Edad Moderna se tildaba a los conversos de revoltosos y traidores descreídos, en otras palabras, se les veía como una minoría de contornos relativamente definidos y homogénea caracterizada por su peligrosidad social, política y religiosa. Lo hemos verificado más arriba bajo la pluma del jubilado emperador, y son muchos los ejemplos que se podrían traer a colación. Sin ir más lejos, en el anónimo memorial sobre Constantino Ponce de la Fuente de la Biblioteca Vaticana, publicado por Ignacio García Pinilla, hallamos la malévola insinuación siguiente: «Por çierto que le son mucho en cargo los conuersos a Constantino y así no es de marauillar que le amen y favorezcan tanto»[43]. Un último ejemplo tan solo nos va a interesar ahora, porque remite directamente al tema de la disidencia religiosa que nos ocupa. Lo citan Mercedes García Arenal y Felipe Pereda en la discusión que proponen de las tesis de los autores que defienden esta correlación. Se trata de un sermón del futuro beato Juan de Ribera, todavía obispo de Badajoz, pronunciado en su catedral en 1565, en el que, refiriéndose a «eclesiásticos estragados y otra gente alumbrada», afirma que la herejía es una suerte de pecado inherente a la «raza conversa»[44]. La historiadora que más lejos ha querido llevar la identificación entre iluminismo y espiritualidad conversa es Stefania Pastore. Esta autora identifica a los conversos con una serie de posturas disidentes cuyo punto de partida sería cierto paulinismo que alimenta el sustrato teológico de los alumbrados, por vario que sea. Queda así acuñada una especie

de nueva «herejía conversa», la cual, sobre un fondo de improbable nicodemismo heredado de la «tradición marránica», representa todo un sincrético vivero de inquietudes savonarolianas y mesiánicas, erasmistas y valdesianas, cuyos representantes se caracterizan por el odio al Santo Oficio, el rechazo del formalismo romano, la adhesión a un cristianismo interior y a una religión del amor y la caridad.

Hacer del racismo el motor del Santo Oficio es un error, como lo es, asimismo, hacer de lo «converso» una esencia. Mercedes García Arenal y Felipe Pereda lo subrayan y recuerdan que si es verdad que entre los alumbrados y filoluteranos había muchos conversos, también es cierto que no todos lo eran y solo una pequeña minoría de cristianos nuevos de judíos se adentró por la arriesgada senda del iluminismo y la disidencia religiosa. No pocos de ellos, al contrario, optaron por una vía de reforma ortodoxa y militante, tal como la ofrecía Ignacio de Loyola, quien supo seducir, tal como lo muestra Marcel Bataillon en su estudio de la formación y los primeros años de la Compañía de Jesús, a los discípulos de Juan de Ávila. Precisamente, la existencia de una oferta espiritual distinta, encaminada esta a una integración militante en el seno de la Iglesia postridentina, que también supo seducir a no pocos conversos que llegarían muy lejos por esa vía —recordemos figuras como las de Diego Laínez, general sucesor de Ignacio, Juan Alfonso de Polanco o Jerónimo Nadal—, debe hacernos reflexionar.

Pensemos, por otra parte, que había muchas clases de conversos, muchas vías de integración y muchos niveles de asimilación, es decir, múltiples opciones y destinos para aquellos que no pudieran, o no quisieran, hallar su lugar en el seno de la Iglesia. La cuestión de las áreas de difusión culturales y religiosas es fundamental. Así, pensamos que el influjo de Alcalá es más importante que la «raza», para emplear la terminología inquisitorial sobre la que volveremos en el siguiente capítulo.

Precisamente, es la Inquisición la que clasificaba a los individuos en función del origen étnico-religioso y esta categorización no es exportable fuera de la problemática de enfrentamiento interétnico en el que se sitúa el Santo Oficio y a partir del cual se profiere su discurso de odio.

---

1 Refiéndose a la terminología inquisitorial, se suele hoy en día emplear la palabra «luterano» entre comillas para indicar que se trata del término usado entonces por los inquisidores para designar cualquier tipo de obediencia evangélica, y no que se trata de luteranismo en el sentido propio.

2 J. Pérez, *Cisneros, el cardenal de España,* Madrid, Taurus, 2014, pág. 240.

3 A. Redondo, «Les premiers "illuminés" castillans et Luther», en *Aspects du libertinisme au* XVI^{e} *siècle,* París, Vrin, 1974, págs. 85-91.

4 Stefania Pastore, *Una herejía española: conversos, alumbrados e Inquisición (1449-1559),* Madrid, Marcial Pons, 2010.

5 Antonio Márquez, *Los alumbrados,* Madrid, Taurus, 1980, pág. 247.

6 A. Selke, «Algunos datos nuevos sobre los primeros alumbrados: el Edicto de 1525 y su relación con el proceso de Alcaraz», *Bulletin Hispanique,* 54 (1952), págs. 125-152; la cita en la pág. 132, nota 1.

7 Por el término «espiritualismo» entendemos aquí, tal como lo usan numerosos historiadores anglosajones, lo propio de reformadores radicales que se situarían en el «ala izquierda de la Reforma», según expresión de Nieto (J. C. Nieto, *El Renacimiento y la otra España,* Ginebra, Droz, 1997, pág. 642, nota 10). Véase, por ejemplo, George H. Williams, *La Reforma radical,* México, Fondo de Cultura Económica, 1983.

8 AGS, Guerra y Marina, leg. 2, núm. 42.

9 *Ibíd.,* núm. 62.

10 A. Selke, «El caso del bachiller Antonio de Medrano, iluminado epicúreo del siglo XVI», *Bulletin Hispanique,* 58 (1956), págs. 393-420; la cita en la pág. 420.

11 Javier Pérez Escohotado, *Antonio de Medrano, alumbrado epicúreo. Proceso inquisitorial (Toledo, 1530),* Madrid, Verbum, 2003, págs. 623-624.

12 A. Selke, «Vida y muerte de Juan López de Celaín, alumbrado vizcaíno», *Bulletin Hispanique,* 62 (1960), págs. 136-162; la cita en la pág. 161. La cursiva es de la autora.

13 Stefania Pastore, *Una herejía española, op. cit.,* págs. 181-198.

14 Citado *ibíd.,* pág. 190, y por M. Bataillon, *Erasmo y España, op. cit.,* pág. 185, nota 28, extraído de Segismundo Pey Ordeix, *El padre Mir e Ignacio de Loyola,* Madrid, Imprenta Libertad, 1913, pág. 195.

15 Stefania Pastore, *Una herejía española, op. cit.,* págs. 198-237.

16 Citado *ibíd.,* pág. 208.

17 *Ibíd.,* pág. 214.

18 *Ibíd.,* pág. 218.

19 Carlos Gilly, «Juan de Valdés, traductor y adaptador de escritos de Lutero en su "Diálogo de doctrina christiana"», en *Miscelánea de estudios hispánicos: homenaje de los hispanistas de Suiza a Ramón Sugranyes de Franch,* Montserrat, Publicacions de l'Abadia de Montserrat, 1982, págs. 85-106, y C. Gilly, «Juan de Valdés, traductor de los escritos de Lutero en el "Diálogo de la doctrina cristiana"», en Miguel Ángel Pérez Priego (ed.), *Los Valdés: pensamiento y literatura,* Cuenca, Instituto Juan de Valdés, 1997, págs. 91-133.

20 Stefania Pastore, *Una herejía española, op. cit.,* pág. 260.

21 M. Bataillon, *Erasmo y España, op. cit.,* pág. 444, nota 26. Lo esencial de la información que estamos transcribiendo aquí proviene del capítulo 9 del libro de Bataillon, titulado «Persecución de los erasmistas», págs. 432-493. Hay que señalar, como hace Bataillon, que «endiosado» tiene aquí su primer significado de lleno de Dios, acepción que ya entonces debía de ser rara, puesto que Vergara en su proceso dice que no sabe qué significa esa palabra.

22 Citado por Augustin Redondo, «Luther et l'Espagne de 1520 à 1536», *Mélanges de la Casa de Velázquez,* I (1965), pág. 122.

23 Publicada por José Ignacio Tellechea, «Carlos V ante el luteranismo español: dos cartas desde Worms

(1521)», en *Tiempos recios: Inquisición y heterodoxias,* Salamanca, Sígueme, 1977, págs. 20-32.

24 *Ibíd.*

25 Citado por A. Redondo, «Luther et l'Espagne de 1520 à 1536», *op. cit.,* pág. 115.

26 AGS, P. R., 28-56.

27 Que quede claro que la terminología negativa que empleamos —reo, culpado, infractor, delincuente y otras— no refleja nuestra sensibilidad actual, sino la perspectiva sociopenal de la época que así nombraba y consideraba a los individuos que perseguía por delitos de Inquisición.

28 Miguel Jiménez Monteserín, «Los luteranos ante el tribunal de la Inquisición de Cuenca, 1525-1600», en J. Pérez Villanueva (dir.), *La Inquisición española: nueva visión, nuevos horizontes, op. cit.,* pág. 727.

29 Citado por José Luis González Novalín, *El Inquisidor General Fernando de Valdés (1483-1568): su vida y su obra,* Oviedo, Universidad de Oviedo, 2007, pág. 182 [1.ª ed., 1968].

30 M. Fernández Álvarez (ed.), *Corpus documental de Carlos V,* Salamanca, Universidad de Salamanca, 1979, vol. IV, pág. 424. Hemos modernizado la ortografía.

31 *Ibíd.,* pág. 426.

32 M. Bataillon, *Erasmo y España, op. cit.,* págs. 706-707.

33 J. Ignacio Tellechea Idígoras, «El protestantismo castellano (1558-1559): un *topos* (M. Bataillon) convertido en *tópico* historiográfico», en M. Revuelta Sañudo y C. Morón Arroyo (dirs.), *El erasmismo en España,* Santander, Sociedad Menéndez Pelayo, 1986, págs. 305-321; la cita en la pág. 321.

34 *Ibíd.*

35 M. Bataillon, *Erasmo y España, op. cit.,* pág. 545.

36 Citado por María Paz Aspe, *Constantino Ponce de la Fuente: el hombre y su lenguaje,* Madrid, Fundación Universitaria Española, 1975, pág. 9.

37 AGS, E.-646-166.

38 Ignacio J. García Pinilla, «Más sobre Constantino Ponce de la Fuente y el *Parecer* de la Vaticana (Ms. Ottob. Lat. 789)», *Cuadernos de Investigación Histórica,* 17 (1999), pág. 197.

39 J. Pérez, *Crónica de la Inquisición en España, op. cit.,* págs. 157-158.

40 Werner Thomas, *La represión del protestantismo en España, 1517-1648,* Lovaina, Leuven University Press, 2001; *Los protestantes y la Inquisición en España en tiempos de Reforma y Contrarreforma,* Lovaina, Leuven University Press, 2001.

41 Werner Thomas, «La creciente represión del protestantismo en la España carolina», en José Martínez Millán (ed.), *Carlos V y la quiebra del humanismo político en Europa (1530-1558),* Madrid, Sociedad Estatal para la Conmemoración de los Centenarios de Felipe II y Carlos V, 2001, vol. 4, págs. 281-307. Este se puede completar con la obra, del mismo autor, *La represión del protestantismo en España, op. cit.,* págs. 157-172.

42 W. Thomas, *La represión del protestantismo en España, op. cit.,* pág. 65.

43 I. J. García Pinilla, «Más sobre Constantino Ponce de la Fuente…», *op. cit.,* pág. 201.

44 Mercedes García Arenal y Felipe Pereda, «A propósito de los alumbrados: confesionalidad y disidencia religiosa en el mundo ibérico», *La Corónica: A Journal of Medieval Hispanic Languages, Literatures & Cultures,* 41, núm. 1 (2012), págs. 109-148; la cita en la pág. 121.

Capítulo VII

Entre limpios y maculados: una sociedad escindida

Por más que se pretenda minorar el antagonismo entre cristianos nuevos y viejos en la sociedad española del siglo XVI, este se dio, mayor aquí, de menor intensidad allá, pero siempre pronto a resurgir en cuanto la obsesionante «mácula» de los conversos salía a relucir, lo que ocurría con frecuencia en toda clase de circunstancias de la vida cotidiana. Esta conflictividad era particularmente intensa durante los años anteriores a 1560, cuando todavía la memoria de las persecuciones contra judaizantes de la época de los Reyes Católicos representaba un lastre nada deleznable para la normalización de las relaciones sociales. Por aquellos años no eran infrecuentes las denuncias al Santo Oficio, a veces seguidas de efecto, contra individuos que declaraban su orgullo de ser «de casta de conversos», la cual juzgaban superior a la de los cristianos viejos, o contra otros que clamaban su odio hacia estos y hacia la Inquisición. El resurgimiento periódico de estos brotes de resentimiento, casi siempre motivados por episodios de la vida cotidiana muy característicos —por ejemplo, durante riñas entre vecinas, discusiones en la plaza después del oficio dominical, altercados en la fuente o en la taberna—, en el transcurso de los cuales tal o cual interlocutor cristiano viejo saca a relucir la ascendencia deshonrosa de otro interlocutor con el fin de descalificarlo, muestra sin ambigüedades la realidad de una suerte de grieta o, más bien, de pozo de vergüenza y de dolor que marcó aquel mundo y su cultura hasta niveles que, aun sin llegar a los

extremos aducidos por Américo Castro, dicen bien lo que dicen, a saber, la existencia de un complejo que dura, de algo que no pasa, que no se disuelve con el tiempo. Se nos objetará que también la situación inversa se daba con frecuencia, desde ententes pragmáticas hasta alianzas matrimoniales entre individuos de ambos orígenes, y respondemos que menos mal que así fue, porque, de lo contrario, la sociedad española del Renacimiento no hubiera funcionado.

No obstante, el desequilibrio es patente entre lo que se puede colocar del lado de la integración no traumática y lo que pertenece a las prácticas de rechazo y sometimiento, que estas últimas fueran estratégicas y pensadas o por el contrario espontáneas e irracionales, tanto más cuanto que la Inquisición iba por medio. En uno de sus primeros artículos, de 1925, Marcel Bataillon proponía a los lectores estas interesantes reflexiones:

> No hay que olvidar que la Inquisición española […] fue sobre todo la salvaguarda, mucho más que de la unidad del dogma, de la «limpieza de sangre»: aquella «limpieza de sangre» de la que la España del siglo XVI hizo la condición *sine qua non* del acceso a cualquier dignidad. Tras la revolución luterana, la Inquisición se arma contra la herejía invasora y multiforme. Pero ¿no se diría que el hereje, entonces, viene a ser algo así como un moro o un judío, un ser impuro, cuya impureza se transmite a cuantos están relacionados con él por vínculos de sangre, y hasta los confines de la nación? […]. Hemos de reconocer en el Santo Oficio, bajo la majestad de la religión y el rigor centralizado del Estado monárquico, el juego, limitado y ordenado, de las pasiones primitivas: institución demagógica más que teocrática […], el honor más primitivo cimienta sus mismas raíces[1].

En estas pocas líneas, Bataillon sugiere algo que muchos investigadores de la Inquisición no han admitido sino a regañadientes, a saber, que este tribunal también fue, en su mismo origen, depositario de una misión trascencente, la de ser el guardián del templo del honor nacional o de la fe, que venía a ser lo mismo. Quien no tenía fe no tenía honor, siendo equiparables la gracia social y la gracia espiritual en una afirmación castiza inapelable, verdadero acto de fundación identitario y existencial. Se era o no se era español, un español auténtico, servidor de Cristo y del rey y enemigo de herejes. La línea de demarcación no operaba entre verdadera y falsa

religión, sino entre buen y mal español. Eso se llevaba en la sangre, esa sangre que en última instancia era referencia obligada y aval suficiente. Como lamentaba Isabel Tomasa, judeoconversa, al principio de su audiencia ante la Inquisición de Cuenca del 8 de mayo de 1596: «Como somos desta triste generación, no nos han de creer nada»[2].

LOS «CRISTIANOS NUEVOS DE JUDÍOS» O CONVERSOS[3]

El destino de los descendientes de judíos españoles quedó marcado para siempre por la impronta fatal del Santo Oficio, que, a partir de 1480, fecha del primer auto de fe, celebrado en Sevilla, llevó a cabo una ingente persecución de los judeoconversos acusados de judaizar en secreto. En un capítulo anterior hemos analizado la persecución inquisitorial del criptojudaísmo, sobre la que no vamos a volver ahora.

La historiografía de los judeoconversos dedica poco espacio a la primera mitad del siglo XVI, considerando que se corresponde con la fase terminal del proceso de liquidación, por parte de la Inquisición, de la minoría judaizante en los territorios de la monarquía española. En realidad, como hemos visto, lo que ocurre durante ese período es el fin, en todos los tribunales de distrito del Santo Oficio, de las condenas masivas por «observancia de la ley de Moisés». Pero esto no significa ni que hubiera desaparecido el judaísmo secreto ni, menos todavía, que se hubiera extinguido la «raza», como se decía entonces, de los cristianos nuevos de judíos. Lo que ocurre a partir de los años 1530 es más complejo, más diverso y más ambiguo de lo que dejaría suponer un mero planteamiento en términos de persecución del criptojudaísmo o de problemática integración de esta minoría en la sociedad dominante. Culturalmente muy llamativo, o por lo menos así se lo ha querido calificar por no

pocos historiadores, el papel espiritual y cultural de los descendientes de judíos hispanos, por trascendente que fuera, no debe eclipsar la urgente problemática interétnica, por decirlo así, ni tampoco la intercomunitaria. La primera arraiga en una acuciante interrogación, por parte del colectivo cristiano viejo, acerca de su identidad, interrogación planteada en téminos de exclusiva etnicidad. La segunda interfiere tenazmente en el desarrollo histórico de amplias capas de las sociedades urbanas y de las relaciones de estas con los poderes, eclesiástico, real, nobiliario. Oponiendo a valores tradicionales —la sangre, el linaje, el catolicismo— otros valores que podríamos llamar «emergentes» —el servicio, la buena administración, el provecho, el trabajo, y la libertad, claro está—, la contraposición entre ambas comunidades generó una dinámica social compleja acompañada por un no menos enrevesado sistema de integración-exclusión. Porque, al referirnos al término «converso», designamos varias realidades distintas, tres, por lo menos. En un primer sentido, en efecto, se consideraba como conversos a todos los individuos que descendían de judíos, fuera cual fuera el momento en el que intervino la conversión al catolicismo. En una acepción menos laxa, se podía restringir el ámbito cronológico a tres generaciones —yo, mis padres, mis abuelos. Estos conversos eran tales hicieran lo que hicieran y creyeran lo que creyeran, fuera o no conocido su origen. Se trata aquí de la «raza», término sobre el que volveremos más abajo. En segundo lugar, y en el polo opuesto, estaban los conversos designados como tales por la voz popular, los «maculados» o «manchados», los de sangre «impura», conocidos en razón de lo reciente de su conversión o de la de sus padres, en razón, las más de las veces, de la existencia de una condena inquisitorial por judaísmo en la familia y del sambenito correspondiente colgado de la pared a la vista de todos en el templo designado para tal efecto. Estos individuos, que no reivindicaban ninguna

identidad particular ni se movían obligatoriamente en redes de solidaridad específicas, fueron los que más hubieron de sufrir el rechazo mayoritario de los cristianos viejos y las trabas administrativas que estos les impusieron. Por fin, podemos designar una tercera categoría, la de los conversos a sabiendas y asumidos, los que sí que desarrollaron una autoconciencia —a menudo exclusivista y elitista— de su origen, a la vez que una problemática y dolorosa disposición hacia la machacona obsesión identitaria.

Poco es lo que sabemos de la sociedad judeoconversa, o de lo que quedaba de ella, en tiempos del emperador, a pesar de lo importante que fue para esta minoría la época en cuestión. Los años 1520-1560 son, en efecto, los de la reestructuración y la nueva configuración a la vez religiosa, política y social de la sociedad judeoconversa en cuanto heredera no solo de las comunidades judías que la han precedido y han sido borradas del mapa de manera violenta y traumática por la Inquisición, sino heredera, a su vez, de más de un siglo de práctica de la conversión-adaptación a la sociedad cristiana dominante. El mundo judeoconverso que emerge durante esta primera mitad del siglo XVI se nos presenta como una realidad radicalmente distinta de lo que había sido a finales de la Edad Media, resultado de cambios profundos. Estos cambios, fundamentales, no están suficientemente estudiados, de tal forma que este momento es el menos conocido de la historia de los conversos españoles. No obstante, es el de mayor trascendencia, a nuestro parecer, por lo menos, y reviste todos los caracteres, tan apasionantes de estudiar, de los períodos fundacionales.

El fenómeno mejor documentado hoy por hoy, y más discutido, concierne a la supervivencia del judaísmo clandestino español o, más bien, de algo que se va elaborando a partir del judaísmo anterior en la nueva coyuntura por la que atraviesan

ahora los conversos y que se designa como «criptojudaísmo» o «marranismo». Como ya hemos tenido ocasión de afirmar, para nosotros está claro que se mantuvieron comunidades increíblemente estancas desde el punto de vista religioso, cuya fidelidad espiritual al pasado saldría a la luz muchos decenios después de las primeras y tan destructoras persecuciones inquisitoriales. Así ocurrió, para tomar un ejemplo bien conocido, con el grupo familiar de los Mora, de Alcázar de San Juan, que seguirían practicando clandestinamente el judaísmo hasta los últimos años del siglo XVI, cuando la Inquisición se ensañara contra ellos y los destruyera. Pero semejante permanencia es, con toda seguridad, excepcional. Por lo general, según se puede colegir de la lectura de los procesos conservados, ha- cia 1500-1510 se disuelven las últimas sinagogas clandestinas en los lugares donde seguía habiéndolas, en Cuenca, por ejemplo, o en Valencia. Los judaizantes pierden rápidamente los medios de mantener viva una mínima organización cultual. Este estado de cosas tiene una doble consecuencia. Una centrífuga, por así decir, que significó la desaparición de toda tradición judaica y la asimilación pura y simple de los descendientes de los primeros judeoconversos. Porque no hay que confundir a los judeoconversos con los observantes clandestinos de la ley judaica, pues esta última categoría representó una minoría muy reducida dentro del conjunto de los «de la raza» o los que no ostentaban una sangre «limpia», para seguir empleando la terminología de entonces. Que ambos problemas, el de la «limpieza de sangre» y el de la herejía, se entrecruzaran, a causa, en particular, del papel desempeñado por el Santo Oficio en la sociedad del momento, es otra cuestión, que abordaremos más abajo. La segunda consecuencia fue, al contrario, centrípeta, tendente a comprimir los vínculos familiares y a restringir el círculo de difusión de las creencias hasta circunscribirlas en el círculo estrecho de la

familia cercana —como lo formuló acertadamente Julio Caro Baroja, cada núcleo familiar criptojudío se transformó en una pequeña sociedad secreta. Pero el resultado de ambos derroteros fue el mismo, a saber, la evacuación del problema religioso. Los judeoconversos del siglo XVI no plantearon ningún problema de fe, tanto los sinceramente convertidos al catolicismo como los judíos secretos. Todos vivían pefectamente integrados en la sociedad cristianovieja. Practicaban el mismo sistema de sociabilidad, hablando el mismo idioma, vistiendo igual, compartiendo la misma cultura —y llegando a ocupar en ella, como es bien sabido, un lugar eminente—, participando de la misma manera en la vida municipal y nacional. Solo podríamos señalar dos factores de distinción, y aun con no pocos matices, pero que en tiempos de Carlos V conservaban cierta vigencia: el barrio de residencia y la profesión, sobre los que volveremos más abajo con algún detalle.

Si problema judeoconverso hubo en la España imperial, no fue por razones religiosas, sino sociales. La cuestión crucial no fue la herejía y su extinción, sino la del control del poder local, vieja obsesión que seguía vigente desde el siglo XIV y que no había hallado solución satisfactoria pero que influyó con toda seguridad en la instauración de barreras de sangre por parte de los cristianos viejos para aislar y marginar a los descendientes de los judíos. Pero, hoy por hoy, esta dinámica nos es mal conocida. En efecto, la historiografía dedicada a temas relacionados con la problemática judeoconversa en el siglo XVI revela, en no pocos casos, globalizaciones excesivas, curiosas confusiones entre realidades y momentos que no convendría amalgamar, lo cual oscurece nuestro conocimiento de esta realidad.

Cuatro series de interrogantes se presentan al abordar la problemática de los conversos de principios de la modernidad.

En primer lugar, hay que evitar globalizar el objeto «judeoconversos», como hacen a menudo los historiadores, tal vez porque quieren ver en él una continuidad de esencia (lo judaico) cuyo fundamento sería religioso. Pensamos, por el contrario, que se deben considerar separadamente los conversos de las épocas anteriores a 1492 y los de después de la expulsión, los de la conversión definitiva, que conocieron las últimas sinagogas, la diáspora y los cambios, y las generaciones de después de 1550-1560. En segundo lugar, cabe introducir distinciones sociales, desde nuestro punto de vista, fundamentales, entre la élite conversa y los demás descendientes de los hijos de Israel. Entre los conversos adinerados y bien situados en la jerarquía social, emparentados con los grupos dirigentes, tanto locales como nacionales, y los pequeños, artesanos urbanos o letrados de segunda categoría, de recursos mediocres, había más distancia, más desconocimiento mutuo y menos intereses comunes que entre estos medianos conversos y sus vecinos cristianos viejos, todos miembros de las clases medias urbanas. La sociedad de los judeoconversos no fue tal, no constituyó una comunidad homogénea cultural ni espiritualmente, por lo menos, en la época de Carlos V y salvo contadísimas excepciones. Mucho más tarde, a finales del siglo, empezarían a aparecer por Castilla los «marranos» portugueses, que debían protagonizar una gran página de la historia económica y religiosa del siglo XVII, y que sí, en su caso, presentarían notables rasgos comunes de pertenencia a un grupo —autoconsciencia, solidaridades, religión, memoria—, tanto más definido cuanto que era objeto de una persecución sistemática por parte de la Inquisición. Pero esto es otra historia.

En tercer lugar, la de los conversos plantea un problema económico, de doble vertiente —establecer, primero, las características de las distintas economías judeoconversas y determinar, luego, el papel de estas economías en la nacional o

incluso la internacional—, hasta el presente muy someramente tratado, por lo que al siglo XVI se refiere, merced a vagas alusiones a los inicios de la famosa «economía-mundo» o a la permanencia entre conversos de profesiones «judías» por tradición, particularmente en el campo de las finanzas. El papel de los «marranos» portugueses en la economía del siglo XVII ha dado lugar a varios estudios de gran valor. Pero no ocurre lo mismo con el siglo XVI y, particularmente, para el reinado de Carlos V. No obstante, sabemos que la implantación de judíos conversos (oficialmente) lusitanos en las capitales comerciales flamencas fue muy temprana, comenzando ya por los años 1520, como también lo fue su paso a tierras de Castilla y Andalucía.

Finalmente, plantean los conversos un problema religioso, que no se puede reducir a un somero cuestionamiento de los supuestos límites de la «tolerancia» social, y que es doble, a la vez intrarreligioso —relaciones entre distintos tipos de vivencia religiosa dentro de las comunidades de conversos— e interreligioso —relaciones entre la religiosidad de los conversos y de los cristianos de siempre o cristianos viejos. Esta faceta, debido a la calidad de las fuentes inquisitoriales, resulta bastante mejor explorada, en lo concerniente a la represión, o sea, a los aspectos más trágicos y negativos. El escrutinio y la valoración positivos de la religiosidad de los judeoconversos, tanto en la vertiente conservadora, o judaica, como integrada, es decir, católica, quedan todavía, en buena parte, por efectuar.

Relacionadas entre sí, y lo están de mil maneras distintas, estas cuatro series de interrogantes dificultan no poco la tarea del investigador, que carece de monografías científicas apoyadas en fuentes solventes. El uso y abuso de las inquisitoriales, estrepitosas y de fácil acceso, no siempre ha sido benéfico, pues si bien es verdad que la Inquisición interviene en todos los

niveles que acabamos de enunciar, ya que fue en su esencia un instrumento profundamente político, no hay que olvidar que lo que revela es la existencia de creencias, de disidencias de naturaleza indudablemente religiosa, cuya exacta valoración resulta esencial para el empeño de los historiadores de hoy, a la vez que nos informa acerca de numerosos factores contextuales de primera importancia, pero siempre periféricos. Por lo tanto, precaución: su muy específica esfera de acción debe inducir a los historiadores de la sociedad a la máxima prudencia.

El número de judeoconversos

Conocer el número de conversos que vivían en los reinos de España durante la primera mitad del siglo XVI es tarea poco menos que imposible. Hay que extrapolar a partir de datos parciales, y aun estos no son totalmente de fiar. Según nuestros cálculos, el promedio general de judeoconversos residentes en las aglomeraciones castellano-manchegas oscilaba probablemente en torno al 20 por 100, o sea, prácticamente el doble de la tasa más comúnmente admitida por los especialistas. En relación con la totalidad de la población, comprendida la rural, esta tasa se reduce a un 5 o 6 por 100. Es evidente que estas cifras han de ser contrastadas con otras que permitan determinar el grado de generalidad de nuestros cálculos. Este trabajo no está hecho todavía. No obstante, por lo que a nuestra opinión concierne, no pensamos que la comarca castellano-manchega representara ninguna excepción, al contrario de lo que se podría creer viendo estas cantidades. De hecho, si aceptamos para los años 1525 una cifra de población global para los reinos españoles de 4.600.000 almas, de las cuales el 20 por 100 corresponde a la población urbana (o sea, 920.000 personas), y aplicamos a esta el coeficiente medio más bajo del 15 por 100 de conversos,

obtenemos una cifra de población neófita urbana de 184.000 individuos, totalmente compatible con las magnitudes más autorizadas, que dan unos 200.000 conversos hacia 1500 (Domínguez Ortiz y Ladero Quesada admiten incluso la cifra de 250.000). Por lo tanto, no sería absurdo aumentar la tasa media de la población conversa en las ciudades, allá por el primer cuarto del siglo XVI, hasta un 15 por 100 (incluso un 20 y hasta un 25 por 100 en ciertos casos), con todas las consecuencias sociales, relacionales, culturales y religiosas que ello implicaría. Pero hay que investigar todavía más sobre este aspecto.

Las listas de habilitados de la diócesis de Toledo tras la gran campaña de los años 1495-1497 permite hacerse una idea de la población conversa en los albores de la modernidad. Se trata, claro está, de familias de condenados o de sus hijos o nietos —más abajo volveremos sobre la habilitación de los condenados por el Santo Oficio. De aquellas familias judeoconversas que no tuvieron necesidad de pedir una habilitación tras la condena inquisitorial, no sabemos nada, ni siquiera qué proporción del conjunto de la población neocristiana representan. Podemos pensar que fueron poco numerosas —en torno al 2 o el 3 por 100—, puesto que durante los años anteriores a 1500, los inquisidores solían reconciliar en masa a la totalidad de los conversos de los lugares y, como hemos expuesto más arriba, de hecho fueron los tocados por la acción del Santo Oficio y sus familiares, los cuales aparecían en las genealogías dadas por los procesados, los que luego fueron víctimas de la segregación racial, ya que este percance era la única manera de perpetuar la memoria del origen problemático.

La media de la población conversa así definida de la diócesis de Toledo a finales del siglo XV asciende a un 10-12 por 100 del total de las familias —«vecinos», en el texto, o sea, los jefes de familia—, en las que hay por lo menos un condenado por la

Inquisición —o hijo o nieto. En no pocos casos, el número de condenados por familia era superior a uno. Si seleccionamos los lugares en los que fueron habilitados veinte o más vecinos, lo que equivale a algo así como 80-100 habitantes judeoconversos, según se aplique el multiplicador 4 o 5 para el vecino, los porcentajes cambian mucho. La tasa más baja la hallamos en ciudades como Daimiel, con menos de un 7 por 100, Ocaña y Valdepeñas —entre un 6 y un 8 por 100— o Madrid —en torno al 10 por 100—, mientras que las más altas corresponden a Alcázar de Consuegra, hoy de San Juan, y a La Puebla de Alcocer, con cerca de un 35 por 100, a Escalona, Torrijos o Almagro —entre el 25 y el 32 por 100. Entre las ciudades importantes, la más poblada por los conversos era Guadalajara —22-24 por 100—, seguida por Almadén —20-22 por 100—, Ciudad Real y Alcalá de Henares —15-17 por 100. En cuanto a Toledo, con aproximadamente un 20 por 100 de conversos, se sitúa algo por encima de la media general. Existen otras listas parciales de los años 1513-1530 en las que constan las personas habilitadas —y ya no los vecinos— de tal o cual lugar, pero también, en algunos casos, el recuento completo de todos los judeoconversos, procesados o no por el Santo Oficio, lo que permite contrastar las cifras anteriores. La tasa media se mantiene en magnitudes comparables —entre el 13 y el 15 por 100 de la población urbana. Ocaña ve aumentar considerablemente su población conversa, de un 6-8 por 100 a un 14 por 100, pero es verdad que ahora tenemos la totalidad de los neocristianos y ya no tan solo a los condenados por la Inquisición, mientras que Almodóvar del Campo pierde casi la mitad y pasa de cerca del 30 por 100 de conversos a un 17 por 100 escaso. En resumen, considerando la totalidad de las cifras y los distintos contextos de su elaboración, podemos afirmar que, entre los años finales del siglo XV y la década de los 30 del siguiente, la proporción de judeoconversos en las principales

aglomeraciones de la diócesis de Toledo oscilaba entre el 10 y el 30 por 100 de la población, en su mayoría procesados por la Inquisición o descendientes directos de procesados. Toledo y La Mancha eran las zonas de mayor concentración.

Estos porcentajes son interesantes. Permiten rápidamente, sin necesidad de grandes derroches de imaginación, situar la cuestión de la «visibilidad» de los conversos en su justo nivel de impacto. Si la quinta parte de la población de las principales aglomeraciones de La Mancha estaba integrada por grupos de familias localizadas en barrios determinados, muy relacionadas entre sí, como veremos más abajo, y especializadas en oficios específicos, como también veremos, está claro que los conversos ocupaban probablemente mucho sitio, sitio que lo compacto de sus prácticas de sociabilidad y de sus solidaridades volvía todavía más obsesionante para los cristianos viejos. De ahí el recurso protector o profiláctico de la limpieza, que estudiamos a continuación.

Pero ¿qué pasaba fuera del reino de Toledo? Es difícil saber nada preciso. Los datos de los que disponemos para el reino de Valencia y para amplios sectores de la baja Andalucía tienden a demostrar que la situación sería parecida. También en Aragón, pero no así en Cataluña, donde la Inquisición actuó de otra manera. En cuanto a Castilla la Vieja, resulta difícil pronunciarse. De la importancia de la población de origen judío que vivía en Sevilla a finales del siglo XV es buen testimonio la lista de los condenados o hijos de condenados por el Santo Oficio que se presentaron entre 1494 y 1496 para rehabilitarse, y a los que ya hemos aludido. La nómina abarca nada menos que 1.238 pagadores, entre los que figuran 376 mujeres solas —viudas o solteras— y 266 hombres solos, para un total de cerca de 1.900 personas. Si estimamos el número de niños —solo se citan algunos en contadas ocasiones— en unos 600, llegamos a

un total de 2.500 judeoconversos con antecedentes inquisitoriales, lo que permite considerar que la población neocristiana de la capital andaluza debía oscilar por los años 1500 en torno los 3.000 individuos, equivalentes al 11-13 por 100 de la población, porcentaje parecido al de Córdoba, según admiten los especialistas. Béatrice Pérez, en su tesis ya citada, da para los conversos de Sevilla el porcentaje de 17,78 por 100 del total de las cabezas de familia o «vecinos»[4], entre los que hay no pocos solteros o viudas sin hijos, como hemos explicado. Por ese motivo, nuestro porcentaje, que se aplica a las personas, es inferior. Esta minoría se concentraba en las parroquias del este de la ciudad, principalmente las que ocupaban el espacio de la antigua judería. En las más pobladas —San Bartolomé, Santa María la Blanca, Santa Cruz, Santa María y El Salvador—, los conversos pasaban del 20 por 100, o sea, que constituían una minoría lo suficientemente densa para que su visibilidad generara conflictos o rechazos frecuentes.

Una conflictividad social

Nuestra idea es que la relación muy evidente que existió entre la represión por motivos religiosos de aquellos neófitos o de sus descendientes que permanecieron fieles a la fe de sus antepasados y la marginación de la totalidad de la «clase social de los conversos», para retomar la expresión de Domínguez Ortiz, oculta más cosas de las que esclarece, que el protagonismo del Santo Oficio debe ser contextualizado tomando en cuenta otros factores socioeconómicos y políticos distintos de aquellos, generales, a los que se recurre habitualmente. Pensamos que no todos los conversos plantearon un problema, sino tan solo algunos —pero ¿cuáles?—, dadas ciertas circunstancias y especificidades que hay que aclarar; que tal problema converso,

ahí donde se dio y tomando en cuenta los ingredientes particulares de cada crisis puntual, fue siempre en su origen predominantemente un problema intracristiano, es decir, social —un grupo quiere dominar a otro—, antes que interreligioso —una confesión quiere imponerse sobre otra.

El teatro de estos enfrentamientos «raciales», o religiosos, es, a partir de los años 1520, político; los protagonistas son la élite municipal y, a través de las redes clientelares y de solidaridad que atraviesan y estructuran el tejido local del poder, implican a otros medios sociales más amplios. En otra parte hemos desarrollado el carácter conflictivo, en el teatro de la república ciudadana, de la convivencia intercasticista, relacionando su virulencia con tres criterios básicos que no vamos a exponer de nuevo: la concentración geográfica, la especialización en el campo de las actividades socioprofesionales y los niveles de riqueza. Ello no quita a la dimensión religiosa del conflicto nada de su importancia. De hecho, fue esta la que motivó el desencadenamiento de la represión.

Pasemos ahora a los rasgos sociológicos más sobresalientes de esta comunidad. Disponemos de numerosos datos dispersos que permiten hacerse una idea de la configuración que iban tomando las sociedades de judeoconversos a medida que iba transcurriendo el siglo XVI, pero no ha llegado todavía el momento de intentar una síntesis. Lo más evidente, a la hora de interpretar las actitudes sociales consignadas en los procesos inquisitoriales, es la ambigüedad permanente en la que se sitúan los conversos, debida, a la vez, al recelo con el que eran vistos por los cristianos viejos y al propio recelo con el que ellos mismos miraban todo contacto con ellos. Era un auténtico círculo vicioso de consecuencias a menudo patéticas, a veces trágicas.

Además del obstáculo que representaban los estatutos de

limpieza de sangre, cuya eficacia, lo hemos subrayado, fue bastante relativa, a decir verdad, los conversos «marcados» por el estigma de un proceso inquisitorial tenían que salvar el otro obstáculo más temible todavía a la hora de su inserción en el tejido social al que ya hemos aludido: las «inhabilitaciones». Según disposiciones canónicas que se remontaban a finales del siglo XIII, los hijos de condenados a muerte —los «relajados»— por vía femenina y los hijos y nietos por vía masculina quedaban excluidos de cualquier oficio público, así como de todos los beneficios eclesiásticos. A esta inhabilitación, la Inquisición española agregó otra, aplicable a todos los reconciliados y a sus descendientes hasta la segunda generación, llamada las «penas arbitrarias», en virtud de las cuales les quedaba prohibido montar a caballo, llevar armas, ropa de seda, alhajas de oro y plata, pero también ejercer ciertos oficios como corredor o sangrador. Todas estas trabas se podían anular adquiriendo habilitaciones, pero habilitaciones españolas, pues el derecho español se negaba a reconocer las pontificias —que tantos condenados habían comprado en Roma y que tanto dinero les había costado. En un capítulo anterior hemos aludido al lucrativo negocio que constituyeron para la Inquisición las «composiciones» pactadas con los conversos para evitar las inhabilitaciones. Con el paso del tiempo y el alejamiento en la memoria colectiva de las condenas inquisitoriales de los primeros tiempos, fueron aumentando los expedientes genealógicos falsificados. La Inquisición reaccionó sin tardar procesando a los infractores y cargándoles multas considerables. Estos casos se dieron preferentemente durante el último tercio del reinado de Felipe II y tocaron casi exclusivamente a notarios y a uno que otro médico, claro indicio de la finalidad fiscal del asunto. En el distrito de Cuenca, por ejemplo, antes de 1515 solo hemos hallado dos procesos por este motivo. Entre 1516 y 1555, su número asciende a 35, mientras que entre 1556 y

1595 son 90 los condenados. Después cae en desuso esta práctica, sin duda a causa del sinfín de litigios y de quejas que suscitó.

Uno de los aspectos más interesantes de estudiar es el sistema de alianzas entablado por los judeoconversos, que reposa, en los casos que conocemos, que son siempre de personas procesadas directamente o implicadas de cerca en el mundo de las víctimas, sobre una increíble endogamia. Según la abundante documentación inquisitorial de la que disponemos, particularmente para las diócesis de Cuenca y Toledo, los judeoconversos no se casaban preferentemente con los cristianos viejos, incluso en aquellos casos en los que estaba en juego una ascensión social notoria, el acceso a cargos municipales importantes o la posibilidad de facilitar más tarde la integración de los hijos. Según los cálculos de Vincent Parello para el Campo de Calatrava entre 1520 y 1575, la exogamia es inferior al 15 por 100 de las alianzas[5]. Pero hay que subrayar que este dato viene marcado por el sello de ambigüedad apuntado más arriba, y que su significación dista de ser unívoca. La endogamia del grupo puede interpretarse como marca, negativa, del rechazo de la sociedad dominante: se casan los judeoconversos entre sí porque no tienen otra opción, ya que la infamia acarreada por el proceso inquisitorial y, más generalmente, por la «impureza» que revela tal incidente no permite otro tipo de alianza. Pero esta endogamia también se puede entender de manera opuesta, como una estrategia de conservación asumida por el grupo a pesar de lo contraproductiva que podía resultar socialmente hablando. En este caso, dice la positividad de un sistema de reproducción social selectivo en función de criterios de confianza cuyo fundamento es la sangre precisamente, es decir, el origen religioso común (el judaísmo antiguo), aunque ya no se practique o se observe poco y mal. Es una cuestión de solidaridad, de cimientos antropológicos de un grupo. Dentro

de esta perspectiva, el antropólogo Porqueres i Gené, estudioso del grupo chueta de Mallorca, perseguido por la Inquisición a finales del siglo XVII, pero para lo que nos interesa ahora no tiene importancia el desfase cronológico, propone una interesante perspectiva que invierte de manera inteligente los términos del análisis para desembocar en un concepto de la alianza matrimonial como creadora de identidad y no como reproductora:

> Tomando como punto de partida la identidad étnica de los Chuetas no lograremos explicar su endogamia. Todo lo contrario: es a partir de su endogamia como podemos enfocar de manera satisfactoria la cuestión de la identidad de la gente de «la Calle». Así, aunque podemos pensar que los Chuetas se casan entre sí porque comparten una ascendencia común, porque son todos descendientes de los judíos de Mallorca, pensamos por nuestra parte que se pueden invertir los términos con ventaja: los Chuetas no se casan entre sí porque descienden de judíos, sino que «son» descendientes de judíos porque se casan entre sí[6].

Los núcleos de judeoconversos que descubrimos a través de los procesos inquisitoriales contra judaizantes aparecen como muy cerrados sobre sí mismos, como muy obsesionados por proteger lo que podríamos llamar su identidad, protección que también puede verse, esta vez, como un empeño por ocultar la famosa mácula o mancha cuya deshonra constituía un obstáculo importante para la proyección social de las familias y, por lo tanto, del grupo entero en su ámbito local. Aquí también, como vemos, los hábitos vitales pueden interpretarse positiva o negativamente. De hecho, no pocos «conversos notorios», como se solía decir entonces, lograban casar a sus hijos con cristianos viejos e integrarse en la sociedad local, incluso en niveles superiores, entre los cuales debía prevalecer, se supone, un exclusivismo más puntilloso. El caso de Cuenca, que hemos estudiado de cerca, ofrece ejemplos esclarecedores, empezando por el de la familia Valdés, a la que pertenecen los conocidos hermanos Juan y Alfonso. Este, cuya brillante carrera a la sombra del emperador no se resintió lo más mínimo por sus orígenes conversos, difícilmente podía ocultar que era sobrino de un quemado por la Inquisición —Fernando de la Barra, en

1491. Del mismo modo, cerca del 70 por 100 de los miembros del concejo pertenecían a familias judeoconversas. Entre 1511 y 1531, una serie de procesos inquisitoriales desencadenados por la investigación en torno a «la sinagoga secreta de don Simuel Judío», que no viene al caso relatar ahora, implica al comendador don Beltrán y a los regidores Fernando de Beteta, Juan de Ortega, Alfonso Álvarez de Alcalá, Íñigo de la Muela y Pedro Juárez de Toledo, todos hidalgos notorios y honrados caballeros. No menos hidalgos ni notoriamente conversos eran los Castillo, los Cañizares, o sobre todo, los Cabrera —el influyente Andrés Cabrera fue quien encumbró el linaje bajo los Reyes Católicos, junto con otros poderosos conversos próximos a los soberanos, como los Arias Dávila o los Santángel. Por lo tanto, a la notoriedad social de la nobleza se sumaba la otra, la de la mancha o nota, en principio infamante y de signo opuesto, sin que tal paradoja supusiera, en la época que nos ocupa —después cambiarían las cosas—, escándalo ni cuestionamiento de los fundamentos de la sociedad.

Pero no todos los conversos del siglo XVI se casaron entre sí. Dejando a un lado los casos de endogamia motivada por consideraciones religiosas, es decir, la observancia clandestina de los ritos judaicos, probablemente numerosos hasta los años 1520, pero que desaparecieron después a la vez que el criptojudaísmo, los matrimonios entre conversos obedecieron tanto a una necesidad —cuando los cristianos viejos se resistían a emparentarse con descendientes de judíos— o a una estrategia económica y social —alianzas entre familias de regidores, de arrendadores, de ganaderos, de mercaderes— como a una voluntad de perpetuación de toda una cultura, una sociabilidad, una forma de comportarse por la que los conversos sentían gran apego sin que ello significase la voluntad de tornar a la antigua fe. Los datos de los que disponemos al respecto son escasos. Sabemos, por ejemplo, que en La Mancha perduraron las

uniones endogámicas, particularmente tratándose de medios más bien acomodados, entre dinastías de los llamados «señores del ganado», de administradores o de arrendadores de la orden de Calatrava. Pero en Cuenca tenemos muchos ejemplos de uniones mixtas. Porque junto a los grupos de conversos que siguieron casándose entre sí, otras familias, en efecto, escogieron la mezcla con cristianos viejos. No parece que fuera la religión el criterio determinante. La observancia de los ritos judaicos fue desapareciendo, como hemos visto, de casi todos los centros donde se habían encontrado «complicidades» en tiempos de los Reyes Católicos, y, si resistieron ciertos pequeños núcleos aquí y allá, su existencia era totalmente críptica y se limitaba a menudo a prácticas circunscritas en el seno de una familia sin relación con otras y aún menos con cualquier conato de organización clandestina. Optar o no por un matrimonio mixto obedecía a consideraciones de muy variada índole, en las que solían desempeñar un papel predominante, hay que subrayarlo, las estrategias de integración social. Tal vez nos aparezca ahora así el cuadro porque solo poseemos información relativa a esos grupos de la mediana burguesía urbana de gran dinamismo, los cuales, es una evidencia, necesitaban integrarse en las nuevas redes de solidaridades y también compartir los rituales de sociabilidad ajenos a sus ascendientes con el fin de «blanquearse», verbo muy expresivo usado por Henri Méchoulan.

Desde el punto de vista socioprofesional, vamos tan solo a destacar las evoluciones más interesantes entre los años finales del siglo XV y los años medios del siglo siguiente. En todas las muestras que tenemos para las épocas anteriores a 1500, sobresale el peso enorme del sector secundario, con sus teorías de tejedores, sastres, plateros, etc. De las listas de habilitados en Sevilla durante la campaña de 1495 se pueden entresacar hasta 711 profesiones. El sector primario es inexistente —0,3 por 100 —, como era de esperar, mientras que el secundario representa

el 72 por 100 de la muestra. El textil agrupa él solo casi la mitad de la muestra, con 327 profesionales —46 por 100 del total. Más curioso es el bajo porcentaje de los mercaderes y arrendadores —14,2 por 100—, tratándose de una capital comercial de la importancia de Sevilla, aunque nos situemos antes del auge del trato americano. El recuento efectuado por Béatrice Pérez para la misma zona a partir de los expedientes de los condenados por el Santo Oficio durante los años 1494-1496 concierne a 905 conversos con profesión conocida, y permite matizar las cifras anteriores. El sector primario, en particular, alcanza un 4 por 100 del total, integrado principalmente por labradores y pescadores. El sector secundario, predominante aquí también con un 65,6 por 100 del total de las profesiones, es, no obstante, inferior al que dan las listas de habilitados. El textil domina ampliamente el sector, con casi un 58 por 100 de la muestra. El sector terciario es comparable en volumen, con una ligera ventaja para la fuente procesal —un 27,7 por 100, según las habilitaciones, y un 30,4 por 100, según los procesados. Pero con tan solo un 6,6 por 100 de mercaderes, tratantes, arrendadores y cambiadores —60 individuos en total —, es decir, menos de la mitad de los que aparecen entre los rehabilitados, que ya eran pocos tratándose de Sevilla, parece confirmarse el hecho de que la Inquisición concentró su atención en las clases medias urbanas, las más numerosas[7]. Estos resultados, no obstante, contrastan fuertemente con los que proporciona el estudio de los procesados en el distrito inquisitorial de Valencia entre 1480 y 1530, que ofrecemos más abajo.

En Toledo, los resultados son parecidos a los de Sevilla, con un sector mercantil y financiero más fornido, no obstante. Para los años 1484 y 1516, el estudio de 612 expedientes de procesados en la futura ciudad imperial permite establecer que tan solo un 0,6 por 100 pertenecía al sector primario, mientras

que el sector secundario alcanza la notable proporción del 62 por 100, y el sector terciario, el 37,4 por 100. Dos grupos sobresalen, el sector textil, primero, con el 31 por 100 de los acusados, y el del comercio y las finanzas, con el 20 por 100, tasa comparable con la de Valencia, como vamos a ver. Si cotejamos estos resultados con los de otra muestra posterior, obtenida a partir de los expedientes no solo de condenados, sino también de los habilitados, que asciende a 687 nombres y se extiende entre 1520 y 1570, constatamos importantes evoluciones. Ahora se verifica un pequeño aumento del sector primario —el 6 por 100—, debido a la presencia de varias familias de ganaderos de La Mancha, pero sobresale el hundimiento del sector secundario, que desciende hasta un 27,5 por 100, y el auge correspondiente del terciario, el cual alcanza un 66,5 por 100 del total. El textil se limita ahora a poco más del 10 por 100, mientras que el comercio y las finanzas han crecido hasta representar el 36 por 100 de la muestra. Examinemos, por fin, las muestras de la ciudad de Valencia, el gran centro comercial levantino. Los datos de los que disponemos para los años 1520-1560 conciernen a 198 vecinos. El sector primario es igualmente inexistente en esta ciudad. El secundario totaliza el 49 por 100 del total, con un neto predominio del textil aquí también —el 31 por 100—, mientras que en el sector terciario, mayoritario —51 por 100—, son las finanzas y el comercio los que dominan, con el 34 por 100, proporción comparable con la de Toledo durante el mismo período. Estas cifras son comparables con las que Patricia Banères ha elaborado a partir de dos fuentes distintas: los procesados del período 1480-1530 y el real privilegio acordado por Fernando el Católico a los judeoconversos en 1488[8]. Según la primera, que permite entresacar 1.121 profesiones de condenados, el sector primario representa un 2,1 por 100; el secundario, un 43,4 por 100 —el textil alcanza el 31,7 por 100

del total de las profesiones y el 73 por 100 del sector secundario —, y el terciario, el 54,5 por 100 —el comercio y las finanzas equivalen al 27 por 100. Por otra parte, el clero —curas o regulares—, con 54 condenados, representa casi el 5 por 100 de la muestra —en las listas de Sevilla no aparece ninguno, otra particularidad curiosa.

La segunda fuente valenciana, que concierne a todos los conversos, ya no tan solo a los procesados por criptojudaísmo, permite conocer la profesión de 366 varones. Los resultados son parecidos a los anteriores, con una sola diferencia: la mayor incidencia de la actividad textil. En efecto, el sector primario disminuye hasta el 1 por 100, en sintonía con lo que hemos visto ya en las otras muestras, mientras que el secundario crece de forma notable —un 55 por 100—, con un fuerte predominio del textil —el 43,7 por 100 del total de las profesiones conocidas. En cuanto al sector terciario, disminuye en proporción —44 por 100—, con un porcentaje de mercaderes y financieros comparable al anterior. Vemos la gran diferencia que existe entre esta muestra y la sevillana, sobre todo, en lo referente a mercaderes y financieros, que difícilmente puede achacarse al tipo de fuente utilizado, ya que ambas son exactamente homogéneas y comparables. De forma general, pues, aparece que en Valencia la Inquisición castigó duramente a los representantes del negocio y las finanzas, en otras palabras, la burguesía mercantil, el hasta entonces firme pilar sobre el que reposaba la dinámica sociedad valenciana. Aludir a motivos de estricto interés financiero por parte de la Corona no es suficiente, pensamos, para explicar esta particularidad. Se trata de un ataque frontal contra toda una sociedad, sus formas de consenso y de integración, sus solidaridades y su autonomía.

Sintetizando todos los datos de los que disponemos, aparece un notable aumento de las profesiones terciarias entre los años

finales del siglo XV y los años 1550-1570. Si observamos con más detalle la composición de ese sector terciario, nos percatamos de que el mayor auge corresponde a los sectores del comercio y las finanzas, muy vinculados entre sí en aquella época. Las actividades financieras se mantienen muy bien en esta fase conversa, y la continuidad con la época judía es evidente. Aunque no podamos demostrarlo siempre, pues las genealogías todavía no son sistemáticas en esos procesos de antes de la reforma del inquisidor general Valdés de principios de los años 1560, está claro que muchos de los arrendadores que aparecen en nuestros procesos son de las mismas familias que los arrendadores judíos del siglo XV. Para el caso de Toledo, se puede tener una visión elocuente del «peso» de los arrendadores judíos en fechas muy próximas a la expulsión consultando los documentos que publica Pilar León Tello.

Este auge de las profesiones lucrativas explica el de las carreras administrativas y de los oficios públicos, que proporcionaban honor y consideración. Paralelamente, las viejas profesiones liberales «marcadas», como medicina, derecho y farmacia, desaparecen, y solo quedan los notarios. Del mismo modo, la servidumbre —escudero, paje o criado de tal o cual señor— va brillando por su ausencia a medida que pasan los años. En suma, las poblaciones judeoconversas reconocidas como tales en las sociedades locales parecen manifestar un dinamismo evidente que pone de relieve su concentración preferente en los medios del comercio, de las finanzas y de la administración. Pero hay que tener en cuenta que tal reconocimiento siempre comportaba su ribete negativo, ya que se trata de personas que habían sufrido un proceso inquisitorial o cuyos padres o abuelos lo habían sufrido. Esta dimensión fuertemente «marcada» de los individuos que integran nuestras muestras no debe perderse nunca de vista. Los conversos que conocemos son los «visibles», los frágiles, aquellos que estaban

en una situación arriesgada, por sus creencias, por su importancia social o por su determinación emprendedora. De hecho, no sabemos absolutamente nada de aquella mayoría de conversos que no pasó por la Inquisición, ya fuera porque se asimilaron completamente en la sociedad dominante, o porque tuvieron mucha suerte.

Tal ocupación del terreno no podía sino acarrear fricciones, problemas de convivencia con los cristanos viejos, en la medida en que esas actividades significaban enriquecimiento y poder, y por ende, tarde o temprano, honor. Es de esa dinámica de donde surgió el «problema converso» de la modernidad, marcado por los múltiples sistemas de exclusión racial que reglamentaban la cualificación de la «limpieza» e institucionalizaban la necesidad de una pureza de sangre absoluta. Pero el arsenal exclusivista de los rancios operaba más, de hecho, en la esfera de lo imaginario que en la de la realidad. Era el baluarte de aquella España «enferma de su pureza», sobre la que Henry Méchoulan ha escrito páginas inspiradas.

No obstante, los datos acerca de las fortunas de los conversos que hemos podido extraer de los expedientes de inhabilitación de la diócesis de Toledo para los años 1495-1560 muestran que los cristianos nuevos no eran por lo general muy ricos. El valor medio de los patrimonios conversos de la zona es de un poco menos de 70.000 maravedís, cifra que indica un nivel muy modesto, más próximo a la pobreza que a la medianía desahogada —en los ambientes populares urbanos de la primera mitad del siglo XVI, se es rico a partir de unos 200.000 maravedís de patrimonio, o sea, 250 ducados, más o menos, y pobre, por debajo de los 30.000. Pero lo más interesante no está en este valor medio, en el fondo, poco sorprendente, sino en la existencia de dos polos radicalmente opuestos y que denotan la existencia, dentro de la sociedad judeoconversa de la primera

modernidad, de una élite muy selecta y estrecha, frente a una «masa», por decirlo así, de pobres. En efecto, un 7,5 por 100 de los neófitos conocidos poseía un poco más de un 50 por 100 del valor de los patrimonios (el valor medio de estos se establece en 430.000 maravedís), mientras que, a la inversa, el 67 por 100 de los cristianos nuevos solo disponían de un 17 por 100 de la riqueza (el valor medio del patrimonio de estos «pobres» era de 12.500 maravedís). Incluso podemos destacar una bipolaridad todavía más expresiva: casi la quinta parte (17,5 por 100) de los judeoconversos de nuestra muestra es realmente pobre, ya que el valor medio de sus posesiones apenas asciende a 5.000 maravedís. Frente a ellos, el grupo de los poderosos, integrado por el 4 por 100 de los jefes de familia, posee una fortuna media que asciende a 600.000 maravedís. Esta gente rica se concentraba en cuatro lugares de Castilla la Nueva:

— En Guadalajara, donde un 2 por 100 de los conversos acumulan el 42 por 100 de la riqueza (valor medio de los patrimonios: 1.200.000 maravedís o 3.200 ducados). Se trata del grupo más aventajado.

— En Toledo, donde un 6 por 100 de los conversos poseen el 46 por 100 de la riqueza (valor medio de los patrimonios: 660.000 maravedís o 1.760 ducados).

— En Ciudad Real, donde un 8 por 100 de los conversos concentran un 51 por 100 de la riqueza (valor medio de los patrimonios: 570.000 maravedís o 1.520 ducados).

— En Almagro, donde el 8 por 100 de los conversos acaparan el 37 por 100 de la riqueza (valor medio de los patrimonios: 420.000 maravedís o 1.120 ducados).

Entre ambos grupos, un «centro» social, muy estable, según todos los indicadores de los que disponemos, entre la época de los Reyes Católicos y la de Felipe II, representa un 25 por 100 de la población conocida y posee el 34 por 100 de la riqueza

(valor medio de los patrimonios: 95.000 maravedís).

Se trata, por lo tanto, de un espectro social extraordinariamente estirado, si se puede decir, de una sociedad que tiende a la pobreza pero en el seno de la cual existe una élite poderosa correspondiente a la décima parte, más o menos, de sus efectivos. Sin embargo, no cabe exagerar el poder económico de esta élite, la cual, con promedios de fortuna inferiores a los 5.000 ducados, se sitúa muy por debajo de las familias de nobles titulados e, incluso, de las de los grandes mercaderes o ganaderos.

Las investigaciones de Béatrice Pérez para las diócesis de Sevilla y Jerez de la Frontera a finales del siglo XV arrojan resultados muy parecidos. Esta historiadora clasifica las fortunas de los conversos en cinco categorías: los «pobres», cuya fortuna está por debajo de los 10.000 maravedís; la «pequeña burguesía, entre 10.000 y 50.000 maravedís; la «burguesía, con un patrimonio comprendido entre 50 y 100.000 maravedís; la «élite», con un patrimonio estimado entre 100.000 y 200.000 maravedís, y, finalmente, las grandes fortunas, más allá de los 200.000. He aquí sus resultados[9]:

— En Sevilla, los pobres representan el 24,1 por 100 de la población conversa y poseen un 3,8 por 100 de la riqueza; la «pequeña burguesía» suma un 54,2 por 100 de la población y acumula el 36,5 por 100 de los bienes; la «burguesía» es un 15,3 por 100 pero posee el 28,3 por 100 de la riqueza; la «élite» equivale al 4,7 por 100 de la población y es dueña de un 13,8 por 100 de las fortunas; las mayores de estas, en manos de un 1,5 por 100 de la población neocristiana, representan el 3,8 por 100 de la riqueza. En Sevilla, siete jefes de familia declaran poseer un patrimonio de un valor de más de 400.000 maravedís. El más rico, Juan de la Palma, declara 1.027.786

maravedís. Muy por debajo, la segunda fortuna de la muestra, la de Isabel Rodríguez, viuda de Almonte, ascendía a 750.000 maravedís.

— En cuanto a Jerez, este es el reparto de los niveles de fortuna: los pobres son un 32,4 por 100 —porcentaje sensiblemente superior al de Sevilla— y tienen un 2,9 por 100 de la riqueza; la «pequeña burguesía» representa el 33,9 por 100 de la población —mucho menos que en Sevilla— y posee el 31,4 por 100 de los bienes; la «burguesía», un 20,7 por 100 —tasa notablemente superior a la de Sevilla—, y acumula el 31,4 por 100 de la riqueza; la «élite» alcanza un 10,2 por 100 de la población —el doble que en Sevilla— y acapara un 30,7 por 100 de los bienes; las grandes fortunas pertenecen a un 2,5 por 100 de la población neocristiana y representan el 14,8 por 100 de la riqueza, como en Sevilla, poco más o menos. La mayor diferencia que se registra entre ambas diócesis concierne a la «burguesía» y la «élite», más potentes en Jerez —20 por 100 en Sevilla frente a 31 por 100 para Jerez—, sobre todo, si consideramos el valor de los patrimonios —62 por 100 en Jerez y tan solo 42 por 100 en Sevilla—, lo cual permite afirmar, pero en el fondo es casi un truismo, que las clases populares-bajas son más numerosas en la gran capital comercial que en la aristocrática Jerez.

No obstante, Béatrice Pérez propone un cálculo distinto, tomando tan solo en cuenta el valor medio de los patrimonios que permite fijar un nivel medio de riqueza de los conversos de la Baja Andalucía a finales del siglo XV y en plena tempestad inquisitorial: en el arzobispado de Sevilla, el 60 por 100 de los conversos cuya fortuna conocemos posee bienes por un valor medio igual a 50.000 maravedís, porcentaje comparable al de la

población conversa del obispado de Jerez, poseedora del mismo patrimonio —un 55 por 100.

En el fondo, la sociedad judeoconversa de La Mancha y de la Andalucía occidental parece haberse aproximado mucho a la de los cristianos viejos durante la primera mitad del siglo XVI. Entonces, no será de extrañar que se hayan encontrado ambos grupos ni que hayan chocado, ya que pretendían ocupar el mismo terreno. Por eso, y aunque no se pueda generalizar el ejemplo manchego que acabamos de exponer, no creemos acertada la afirmación de José Antonio Maravall acerca de la mayor riqueza relativa de los cristianos nuevos en relación con los viejos: «aunque creo que es insostenible la equiparación entre cristianos nuevos y ricos, que alguien ha propuesto, un tanto ligeramente, ya he dejado dicho mi acuerdo con la estimación general de que entre los conversos era mayor la proporción de ricos que entre los de baja clase trabajadora»[10]. El insigne escritor saca de ello argumento para subrayar el papel de todos conocido que desempeñaba la riqueza a la hora de corromper a los oficiales que elaboraban las encuestas genealógicas. La corrupción medió, por supuesto, en el establecimiento de las pruebas de limpieza, pero ni más ni menos que en tantas otras circunstancias de la vida pública de entonces, pues estaba profundamente arraigada en los usos y costumbres, sin que se pueda afirmar que la supuesta solvencia de los conversos la generó.

La limpieza de sangre

La limpieza triunfó, si se puede decir, a mediados de siglo, con la aprobación por el papa (1555) y por Felipe II (1556) del estatuto de limpieza de la catedral de Toledo tras un duro forcejeo con los adversarios del estatuto de la sede primada, que

había durado diez años desde que en abril de 1547 el intratable Silíceo intentara imponer a los canónigos de la ciudad imperial el controvertido decreto. Carlos V se mostró favorable al estatuto de Silíceo ya en 1548, y lo aprobó oficialmente en octubre de 1549. Manifestaba así una vez más su apoyo a una política que los papas no habían defendido sino de forma intermitente y con no pocas contradicciones y reticencias. La actitud del emperador no es sorprendente, y pensamos que lejos de obedecer a factores coyunturales —reciente victoria contra los protestantes en Mühlberg—, traduce un compromiso más íntimo y su concepción profunda de las relaciones entre poder y religión. Probablemente los historiadores han exagerado mucho la primitiva repulsa del joven monarca hacia ese extraño prejuicio español tan ajeno al ambiente que se respiraba en la corte flamenca.

Tiempo ha que la existencia de esos «estatutos de limpieza de sangre», cuya finalidad era mantener a los descendientes de judíos, de musulmanes y de herejes en un estado de segregación de derecho casi total —exclusión de la mayoría de los cargos públicos, de los colegios universitarios, de los cabildos, de las cofradías, de la emigración a las Indias, principalmente—, es considerada por los hispanistas como el rasgo más tristemente original que ha marcado la civilización de la España moderna en su apogeo. Es cierto que por muy poco proclives que fueran las otras naciones europeas a considerar a los judíos como sus iguales o incluso a favorecer su asimilación en la sociedad cristiana, en ninguna parte se dio esa voluntad constante, no solo de separar a los descendientes de los judíos del colectivo cristiano mayoritario por medios legales, sino también de privarlos de honor designándolos como enemigos de la verdadera religión y, por fin, de humillarlos y rebajarlos a una categoría tan despreciable como la de los esclavos.

El prejuicio de sangre desfavorable para los descendientes de

judíos no se instauró de repente con el reinado de los Reyes Católicos y la instauración del Santo Oficio. Los orígenes de la limpieza eran muy antiguos. Se remontaban a principios del siglo XV, en un contexto muy distinto del de la herejía criptojudaica de los conversos de la época de los Reyes Católicos y, de todos modos, no fueron una invención de la Inquisición. Pero está claro que pronto saltó a la vista todo el partido que se podía sacar de este artefacto legal en la nueva situación de rechazo y diabolización de los nuevos convertidos que se estaba creando gracias a la Inquisición tan efectiva a la hora de aportar pruebas de la infidelidad de los conversos. Pero también hay que precisar que el proceso de cierre de España no fue continuo ni progresivo, sino convulsivo y sinusoidal, que no obedeció a un plan, a una estrategia predefinidos, sino que fue adquiriendo los perfiles exclusivistas y raciales que conocemos a favor de circunstancias y acontecimientos que se fueron sucediendo en un tiempo largo. Así, se detecta una apertura entre los años 1516 y 1530, luego un cierre entre 1530 y 1575, seguido por un interesante período de debate entre 1575 y 1610, durante el cual los estatutos de limpieza aparecen como un obstáculo más que como una ventaja. Durante el último período de la privanza de Lerma, a partir de 1610, y hasta la caída del conde-duque de Olivares en 1643, se observa una apertura seguida por una nueva cerrazón contemporánea de la agudización del problema del marranismo portugués.

Lo que nos interesa ahora no es tanto hacer hincapié en el obstáculo para la ascensión social de los conversos que pudieron representar los estatutos —en realidad, no fue tan infranqueable como se podría pensar—, como destacar el detestable clima social que hizo reinar entre las élites municipales divididas en bandos y obligadas a coexistir mejor o peor, y también el papel decisivo que desempeñó la Inquisición en este despliegue antisemita. En efecto, como vamos a ver, la limpieza tenía

importantes conexiones con la llamada inhabilidad de oficio de los herejes y sus descendientes condenados por la Inquisición, de tal suerte que no nos parece ilegítimo hablar de una estrategia de división concienzudamente mantenida y diversificada con el fin de volver imposible cualquier reconciliación entre los españoles después de las dramáticas persecuciones de la época de los Reyes Católicos.

Un dispositivo que pone en evidencia el rechazo de lo semita

Se quiera o no, en el centro del dispositivo de la «limpieza de sangre» está el rechazo de lo semita, de la población judía y musulmana, de su religión, de su cultura y su lugar en la vida española. Considerando que no había ruptura con su ser anterior al recibir el bautismo y pasar a ser cristianos nuevos, los cristianos viejos seguían viendo al judío debajo del converso, porque esa judaidad la llevaban en la sangre y era algo indeleble que «inficionaba», para emplear el término de la época, cuanto podía idear, realizar o transmitir. Henri Méchoulan ha propuesto un primer inventario de la temática antijudía que fundamenta el rechazo de los conversos y su evolución hacia una concepción de fuerte carácter racial. De su libro extraemos las citas siguientes, empezando por el terrible tratado de Escobar del Corro, el cual, siguiendo una antigua tradición antijudía medieval, se complace en la invectiva más estéril. Según este celoso defensor de la pureza de la nobleza hispana, los judíos y sus descendientes son

> abyectos, infames, sediciosos, codiciosos, avaros, perniciosos para la comunidad de los hombres, sospechosos de herejía, inquietos, ambiciosos y pérfidos, mentirosos y falsos, incrédulos […] propagadores del mal, egoístas, arrogantes, orgullosos, blasfemos, desobedientes con sus padres, ingratos, sacrílegos, sin amor, criminales, incontinentes, sin benignidad, crueles, traidores, lascivos, henchidos de vanidad, que devuelven el mal por el bien, supersticiosos […] amigos de la vindicta y enemigos de los cristianos[11].

En cuanto a Juan Arce de Otálora, precisa la temática de la

sangre impura:

> [Los judíos] por su crimen de lesa majestad divina y humana, han perdido cualquier clase de nobleza y de dignidad, y la sangre de aquel que ha entregado a Cristo está infectada hasta tal punto que sus hijos, sus sobrinos y sus descendientes, igual que si hubieran nacido de una sangre infectada, quedan privados de los honores, de los cargos y de las dignidades [...]. La infamia de sus padres los acompañará siempre[12].

La sangre impura, o sea, la semilla, como lo precisa Melchor Peláez de Meres: «A pesar del ennoblecimiento otorgado por el príncipe, la mácula permanece intacta; este no puede borrar la mancha que se propaga con la simiente y se adhiere a los huesos. Se trata de algo natural e inmutable»[13].

Esta idea explica que varios tratados, entre los cuales destacan los famosos *Diálogos de agricultura cristiana* de Juan de Pineda, recomienden a los padres que eviten contratar a nodrizas conversas, pues su leche puede transmitir a los recién nacidos la perversidad que contiene por la ascendencia de la mujer[14].

La «limpieza de sangre» está directamente vinculada a la idea de raza, tanto en el sentido racial —que remite a la existencia de tal o cual raza— como en otro más incipientemente racista que asocia la «raza» con la sangre «impura» y, por lo tanto, opera una jerarquización entre los «puros» o «limpios», en quienes caben nobleza, fidelidad y excelencia moral, y los «impuros» o «manchados/maculados», inferiores y desprovistos de esas cualidades. Así, el concepto de «limpieza» produce un desplazamiento esencial del ámbito teológico al racial, ya que los «puros» no lo son tan solo en la fe, sino en la sangre. Entonces, ya no es tanto la pureza de la fe lo que se toma en cuenta, sino la pureza étnica. Es la ascendencia familiar la que permite poner en duda la fiabilidad religiosa de los «impuros» o la que, al contrario, la garantiza tratándose de linajes probadamente exentos de cualquier herencia semita. De este modo, la limpieza iba a desempeñar un papel determinante en la cualificación del honor de los linajes. Pertenecer al grupo —más abajo diremos «casta»— de los «cristianos viejos puros de todo mal linaje y

mácula», para emplear una de las fórmulas más recurrentes en la época, se convirtió en un requisito indispensable para cualquier candidato a la nobleza. Por lo tanto, aunque en su origen el concepto de limpieza fuera espiritual y no biológico, acabó ocupando un terreno eminentemente racial, y funcionó como elemento regulador de la carrera de los honores.

La limpieza, lejos de ser un fenómeno marginal o transitorio, ocupó muy pronto un lugar central en las preocupaciones de los españoles hasta transformarse en algo obsesionante. Durante la primera mitad del siglo XVI va aumentando el número de instituciones que adoptan estatutos de limpieza, hasta tal punto que durante las últimas décadas del siglo la avalancha de expedientes de prueba amenazó seriamente con paralizar las administraciones. Porque se había establecido una correlación fatal entre pureza de sangre y honor que hacía de aquella la condición necesaria —pero no suficiente— para ostentar la deseada hidalguía. Recordemos ese famoso manuscrito de finales del siglo XVI citado a menudo:

> En España hay dos géneros de nobleza. Una mayor, que es la hidalguía, y otra menor, que es la limpieza, que llamamos cristianos viejos y aunque la primera de la hidalguía es más honrado de tenerla, pero muy más afrentoso es faltar la segunda porque en España muy más estimamos a un hombre pechero y limpio que a un hidalgo que no es limpio[15].

La equivalencia entre los términos «impuro» o «converso» y «no hidalgo» queda plasmada en toda clase de documentos, empezando por los procesos inquisitoriales, en los que hallamos, junto a expresiones que ponen el acento en el origen racial —«de casta y generación de judíos», «con raza y mácula de judíos», «con mancha de judío y confeso»—, otras formulaciones que insisten en el valer menos, en la antinobleza del acusado: «de vil e infame generación», «sin parte de cristianos viejos ni de hidalgos», «confeso sin parte ni mixtura de hidalgo ni de cristiano viejo». Se encuentra también la expresión en archivos que nada tienen que ver con la Inquisición, por ejemplo, en muchos procesos criminales, ya que tratar a alguien

de «no hidalgo», de «poco hidalgo» o de «hidalguillo» —con el diminutivo despectivo, como en «mujercilla», por ejemplo— equivalía a tratarlo de judeoconverso, insulto supremo condenado por la ley y que requería reparación, ya fuese entre gente noble o villana. He aquí un ejemplo. En 1576, en un pueblo de la tierra de Cuenca, un hijo de Isabel López se divierte montando una oveja que pertenece a Pedro Blanco. Este le grita: «¿Cómo vos, hidalguillo, habéis de subir en ella?». La madre salta: «No le decid hidalguillo, a lo menos si fuera judío dijéradesselo, y más quiero que sea hidalgo que no judío y ¡anda bellaco de aquellos que vendieron a Cristo, que así nos queréis vender!»[16].

La literatura, naturalmente, le sacó mucho jugo a esta obsesión, particularmente la literatura jocosa, la de chistes o de improperios, en la que se ilustraron los mayores escritores, como Quevedo, aquí dirigiéndose a Góngora:

> Cristiano viejo no eres,
> porque aún no te vemos cano;
> hi de algo, eso sin duda,
> pero con duda hidalgo[17].

En los libritos de historietas divertidas o de dichos ingeniosos solía haber una sección dedicada a las maneras de tratar a los conversos de judíos sin pronunciar la palabra fatal, lo que da lugar a chistes a veces muy rebuscados que los contemporáneos de Cervantes debían de encontrar hilarantes. Notaremos, en los dos que citamos a continuación, la asociación entre converso y sodomita: el converso, agredido por el cristiano viejo que lo trata de judío, replica acusando al otro de ser homosexual, es decir, más infame que él todavía. Pero no perdamos de vista que todo esto se escribe para entretenimiento de sobremesa, o sea, que va de risa: «Paseándose un caballero con uno que *no era hidalgo* por el osario de los judíos, díjole el caballero: “si ahora os muriésedes, ¿adónde os mandaríades enterrar?”. Respondió: “En Sodoma, con Vuestra Merced”»[18].

La perífrasis infamante admitía numerosas variantes, entre las que destaca la que hace referencia al Cid, prototipo del noble. En el ejemplo siguiente viene invertida la relación anterior, y es el acusado de estar castrado quien acusa a su detractor de estar circuncidado: «Siendo convidado un cantor tiple sin barbas en casa de un canónigo de Toledo, envióle a decir a este cantor uno que *no era pariente del Cid Ruy Díaz,* con un paje: "¿qué tanto vuela su halcón sin cascabeles?". Respondióle: "Decid a vuestro señor que mejor que el suyo sin capirote"»[19].

El último chiste que vamos a copiar enriquece la temática con un factor esencial, la relación con el Santo Oficio:

> Llegóse Colmenares a comprar una ropilla a casa de un ropero que *tenía la ejecutoria de limpieza en la iglesia,* y estándola concertando, dijo «Hagamos barato, señor, pues somos todos de un oficio». Preguntóle el ropero, diciendo: «Siendo vos tabernero y yo ropero, ¿cómo decís que somos de un oficio?». Respondió Colmenares: «Ambos vendemos ropa, sino que la vuestra abriga por de fuera y la mía por de dentro». Dijo el ropero: «Vos no podéis quitar la ropa que vendéis, si una vez se arropa el que la compra; mas yo bien puedo desnudar a quien la hubiere vestido». Añadió Colmenares: «Y aun jugarla a los dados porque no se divida»[20].

La confusión entre los soldados romanos y los judíos no viene al caso ahora. Lo interesante aquí es la relación que se establece entre Inquisición y limpieza. En efecto, la ejecutoria, o sea, el título de hidalgo, se conservaba en las chancillerías, mientras que lo que se hallaba en las paredes de las iglesias —la iglesia principal del lugar, normalmente catedral o colegiata— eran los sambenitos, es decir, el cartel con los datos del condenado por la Inquisición, la causa y la fecha. Así, el juego irónico transforma la prueba de limpieza necesaria para lograr la hidalguía en prueba de no limpieza, o sea, de infamia. Aquí aparece el papel fundamental que desempeñaba la Inquisición en el proceso de descalificación de los conversos. La memoria, en efecto, no se remonta más allá de la segunda, como mucho, la tercera generación. Por lo tanto, pasando el tiempo se volvía muy difícil saber quién descendía de quién, salvo en el caso de los que habían sido condenados por el Santo Oficio, pues se conservaba públicamente la memoria de la infamia, y aunque la

Inquisición no tuviera capacidad para comunicar a otras instituciones el contenido de su archivo secreto, los sambenitos y la memoria de los autos públicos de fe constituían una suerte de referencia suficiente. Así, vemos, por ejemplo, cómo se asombra un funcionario de la tentativa de un joven manchego que quería emigrar a Indias: «Entiendo el atrevimiento que ha tenido Juan Antonio de hacer probanza que era cristiano viejo siendo descendiente de condenados por el Santo Oficio»[21]. La referencia al pasado inquisitorial de la familia acabó transformándose en la mácula por antonomasia, hasta tal punto que, para muchos, lo infamante no era tanto ser de origen converso como descender de condenados por la Inquisición, o sea, de herejes judaizantes. Lo dice claramente este joven hidalgo conquense al inquisidor que le acusa de falsificar su genealogía:

> Aunque yo tenía sospecha de que mi padre fuese de generación de confesos, no entendí que de los maculados por la dicha nota e infamia [el proceso inquisitorial que sufrió su abuelo]… creyendo que limpia generación se dice la del que no es hijo ni nieto de condenado por hereje[22].

Esta declaración muestra bien cómo, a causa del papel desempeñado por la Inquisición en la identificación de las familias «impuras», la cuestión de la limpieza, cuyo funcionamiento era eminentemente social, adquirió enseguida connotaciones religiosas muy peligrosas, ya que la nota o infamia era primero inquisitorial, y que lo que marcaba a un individuo y su linaje era el rastro dejado por la sentencia inquisitorial. Los que no habían tenido problemas con el santo tribunal podían con mayor facilidad fundirse en la masa de los cristianos viejos y, de hecho, es lo que se produjo con el tiempo.

Esto explica la importancia que fueron tomando los sambenitos, las numerosas tentativas de los conversos condenados o sus descendientes por hacerlos de- saparecer y el empeño que ponían los inquisidores en mantenerlos al día, inspeccionando periódicamente las paredes de la vergüenza con los registros pertinentes. Pero esta suerte de reclamo detestable

no solía ser del gusto de las autoridades, que veían con malos ojos su población así públicamente notada de hereje. Entre las peticiones que los procuradores de Cuenca dirigieron al soberano en las Cortes de 1528 figura esta:

> *Item,* notifican a Su Majestad como en esta ciudad hay muchos sambenitos así de este obispado como del de Sigüenza, los cuales están puestos a la entrada de la iglesia catedral de ella *en mucho oprobio de la ciudad,* suplican a Su Majestad mande que los tales sambenitos que fueren de fuera de esta ciudad se lleven a los lugares donde son vecinos e que los que fueren de esta ciudad se pongan en el claustro de la dicha como está en la iglesia de Toledo y en otras partes[23].

Semejante súplica debe recordarnos que en las numerosas historias de ciudades que florecieron durante los siglos XVI y XVII, la fórmula recurrente de los títulos «Muy noble ciudad», lejos de ser un estereotipo inocente, suele remitir a los capítulos del libro en los que se declinan los linajes «claros y limpios» moradores de la ciudad, cuya excelencia, primero racial, genera la de la propia villa. De hecho, casi siempre la expresión «muy noble» viene reforzada por otros adjetivos tanto o más intencionales, como «leal» —que se opone a la infidelidad de los judíos conversos— o «antigua» —antítesis de la novedad de la fe de los conversos.

Llegados al término de nuestro periplo, nos hallamos con una serie de equivalencias que generan la cadena de la infamia: impuro equivale a no hidalgo, que equivale a hereje, que, a su vez, equivale a judío. La significación de esta serie es considerable. Primero expresa la permanencia de una auténtica idea fija: no hay más herejía que la judeoconversa. El hereje, el enemigo del país, es el converso, en realidad, un judío disfrazado de cristiano. Tal percepción se explicaría para los años 1480-1530, durante los cuales la Inquisición logró con creces su empeño de demostrar la duplicidad de los nuevos convertidos. Después ya no fue así pero, obviamente, el tipo quedó fijado para siempre. Mucho más tarde, cuando ya no quedaba ni memoria de las últimas sinagogas clandestinas, después de que surgiera el nuevo espectro protestante y se desencadenara la propaganda contra los enemigos del norte, siguió actuando el

prejuicio anticonverso en cuanto prejuicio social altamente negativo, con la mancha genealógica como señal privilegiada de infamia.

Tan larga y fuerte permanencia demuestra el enorme impacto que tuvo en las mentalidades la persecución de los cincuenta primeros años de actuación de la Inquisición, que ya hemos evocado. El carácter masivo de las campañas anticonversas de la época de los Reyes Católicos, la increíble agresividad de los funcionarios del Santo Oficio y sus métodos arbitrarios agregados al relieve social considerable de algunos de los acusados, todo concurrió a grabar en la memoria colectiva aquella persecución que fue presentada como fundacional de la nueva monarquía católica en cuanto unidad de Estado y de creencias, cuando en realidad lo que estaba provocando era una división dramática del cuerpo social tanto más espectacular cuanto que el paso por los tribunales del Santo Oficio dejaba importantes secuelas. En efecto, los condenados por herejes recibían, entre otros castigos, una temible sanción social: eran «inhábiles», es decir, que quedaban excluidos de toda una serie de oficios y de los honores y también sus hijos y nietos por vía masculina, y los hijos tan solo por vía femenina. La inhabilidad operaba en tres niveles correspondientes a la génesis del dispositivo. En un primer nivel estaba la inhabilidad pontificia, la más antigua, estipulada en las decretales, que excluía a los infractores de los oficios eclesiásticos; luego estaba la inhabilidad real relativa a los oficios públicos, y, por fin, la más reciente, específicamente española, la inhabilidad inquisitorial, que se agregaba a las otras y prohibía el tren de vida ostentoso —caballos, coches, seda, oro, etc.—, conocida como prohibición de «cosas arbitrarias». Se entenderá fácilmente lo que podía significar esto para muchas familias totalmente integradas en la élite municipal, en la administración y en la vida económica y así, los esfuerzos considerables que hicieron por escapar de tal

marginación y volver a integrarse en el nivel que les correspondía. El primer paso consistía en la compra de una rehabilitación. Lo primero que hicieron los judeoconversos tocados por las inhabilitaciones fue dirigirse a Roma y obtener una rehabilitación de la administración pontificia mediante un pago sustancioso. Pero este documento no bastaba, pues la Inquisición española no reconocía tales decisiones y exigía que se despachara en España por su propia administración a cambio del pago de una cantidad correspondiente a la quinta parte de los bienes de los pretendientes —lo que estipulan las decretales. En estas peticiones, además, los beneficiarios debían declinar su genealogía con precisión, ofreciendo así a los inquisidores una valiosa mina de informaciones sobre las familias.

La Inquisición desarrolló numerosas campañas de rehabilitaciones a través de todo el territorio con la finalidad de sacar dinero para las empresas guerreras de la Corona. Pensamos, entre otras, en la importante operación de los últimos años del siglo XV que se llevó a cabo a petición de Fernando el Católico y que permitió recaudar más de cinco millones de maravedís para las arcas reales a corto de numerario para las guerras de Italia. Pero con frecuencia, sobre todo a partir de los años 1520, las familias solían conformarse con la rehabilitación romana, y fingían ignorar su invalidez por la Inquisición con el fin de evitar la deshonra de tener que rehabilitarse en España, estrategia que a menudo resultaba contraproducente, pues nunca faltaba quien por un motivo u otro acababa denunciando el fraude y entonces la vergüenza pública era peor, pues la Inquisición solía confiscar el oficio inmerecido e incoar un proceso al infractor por falsificación de genealogía.

Los dramáticos efectos de la intervención inquisitorial explican la violencia que a menudo usaron las familias conversas

para impedir la deshonra. En un tratado anónimo titulado *Del regimiento de príncipes,* compuesto hacia 1515-1516, tal vez 1530, muy crítico hacia los métodos del Santo Oficio —por eso probablemente no se imprimió jamás y solo se conoce por los extractos que de él ofrece Llorente en su *Historia crítica de la Inquisición española*—, hallamos las siguientes observaciones a propósito de los conversos en relación con la práctica inquisitorial de mantener secretos los testigos de cargo:

> Y al principio cuando se comenzó la Inquisición, esta debía ser la intención de los fundadores [evitar el asesinato de los testigos] que por entonces *los conversos eran los más ricos del pueblo, más favorecidos, y en más tenidos,* que podía ser que viniese el daño a los testigos, si supiesen que habían testificado contra ellos en caso tan recio, en lo que iba la vida, la honra suya, la de sus hijos y toda la hacienda; y con esto se había quedado en la Inquisición aquella costumbre; pero que *ahora eran los más abatidos, y en menos tenidos, en especial si algunos de sus abuelos había sido castigado por la Inquisición,* que no sabía cómo se podía guardar de derecho y con buena conciencia aquella costumbre [el anonimato de los testigos] porque era contra derecho divino y humano quitar su defensión al acusado[24].

En realidad, al contrario de lo que parece creer este autor anónimo, en el si- glo XVI todavía —o de nuevo— se temía el poder local de los conversos y se juzgaba necesario mantener e, incluso, reforzar, las barreras de la limpieza y la inhabilitación. Pero como tan claro lo deja esta cita, la obsesiva cuestión de la exclusión de los conversos ocultaba una verdadera guerra social a escala regional cuyo objetivo era hacerse con el poder local.

Los conversos habían puesto grandes esperanzas en el advenimiento del nuevo soberano educado en Flandes en un ambiente muy alejado de las tensiones interétnicas peninsulares, y esperaban de él que adoptara una actitud más abierta y poco propensa a alentar las discriminaciones raciales. Pero no fue así. En realidad, desde los albores de su reinado, el joven Habsburgo interviene en favor de la Inquisición y de los estatutos. En 1518, cuando todavía no era sino rey de España, Carlos remitió una carta a su agente en Roma, Luis Carroz, pidiéndole que obrara para que se revocara el breve pontificio que se había emitido en favor de Blanquina Ruiz, condenada por judaísmo por el tribunal de Valencia, porque «si este breve no se revocase, sería mucha infamia deste Santo Oficio de la Inquisición» y

conduciría a «que cada uno recurriese a esa corte y acá no se podría hacer justicia»[25]. El 30 de abril del año siguiente, en otra carta en la que pide que se revoquen los breves expedidos en favor de Diego de las Casas, sus hermanos y sus esposas, el joven soberano reincide en su defensa del Santo Oficio usando un argumento muy a menudo evocado entonces: la Inquisición, al permitir separar a los buenos conversos sinceramente convertidos de los pérfidos criptojudíos, hace obra de justicia y obra por la paz civil. Por eso no se puede tolerar que los condenados por herejía que van a Roma y obtienen breves en su favor puedan utilizarlos en España, pues «sería confundir todo el ejercicio de la Inquisición y alborotar y conmover los pueblos contra aquellos que descienden del judaísmo»[26].

Con los estatutos de limpieza de sangre ocurrió otro tanto y, cada vez que tuvo la ocasión, Carlos V los defendió, como pasó en 1536 cuando el clero de la ciudad de Alcaraz obtuvo del papa Paulo III un breve que prohibía las cofradías que excluían a los conversos. Los partidarios de los estatutos recurrieron al emperador, quien los defendió con tanto ahínco que obtuvo del soberano pontífice que revocara su breve. Pero no solo ayudó Carlos a los exclusivistas, sino que se hizo recibir por cofrade en esas instituciones, dando un respaldo considerable a tan discutidas prácticas. Del mismo modo, en las *Instrucciones para despachar hidalguías,* que remite desde Estrasburgo a su hijo el 18 de septiembre de 1552, el emperador insiste machaconamente en este factor pidiendo «que no se dé [la hidalguía] a persona que sea descendiente por línea paterna o materna de quemado ni reconciliado ni penitenciado por la Inquisición por caso de la fe, en ningún grado por remoto que sea»[27]. Aquí el soberano va más lejos que la legislación vigente, ya que el impedimento de oficio se entendía para los descendientes de los quemados o reconciliados, no para los penitenciados, y tan solo durante tres generaciones por parte de

padre y dos por el lado materno. Pero tratándose de hidalguía, es decir, del honor de los linajes, vemos que la exclusión que pide el rey es mucho más extensa y alcanza a todos los descendientes de condenados o penitenciados por la Inquisición en causas de fe, no exclusivamente de criptojudaísmo. Pero es cierto que la inmensa mayoría de estos lo habían sido hasta bien entrado el siglo XVI por judaísmo, de ahí la asimilación que hace el emperador. No obstante, este vuelve más abajo sobre el tema, esta vez, para excluir directamente a los hijos y nietos de judíos, aunque jamás hubieran delinquido en asuntos de fe: «Que no se dé a cristiano nuevo hijo ni nieto de quien haya sido judío de señal por línea del padre o de la madre aunque no haya habido cosa de Inquisición»[28].

La limpieza, dispositivo para impedir que los conversos ejerzan el poder municipal

Los procesos inquisitoriales dirigidos contra los inhábiles permiten hacerse una idea muy precisa del clima social de tantas capitales regionales derivado de la crisis de finales del siglo XV y principios del XVI. Vemos una sociedad escindida según grupos antagonistas que se enfrentan para lograr controlar los ayuntamientos, los cabildos, los oficios municipales, las notarías, los arrendamientos, el crédito y la representación en Cortes. De hecho, tal situación no era nueva ni propia de la época del emperador. Las luchas por el poder municipal se remontan al siglo XVI. Con los Reyes Católicos y la introducción de la Inquisición asistimos a la última gran batalla, perdida por los judeoconversos y que iba a dejar huellas profundas.

Los conversos modernos, los naufragados de la primera tempestad inquisitorial, heredaron los antiguos odios antaño dirigidos contra sus antepasados los judíos. En un cuaderno de

1540 en el que aparecen consignados testimonios espontáneos de la diócesis de Toledo, un tal Rodrigo Alonso, barbero de Maqueda, denuncia a Antón Rodríguez, «nieto de quemado por hereje», porque ha hablado muy mal de las procesiones de disciplinantes. Añade el testigo con malísima intención «que el dicho Antón Rodríguez […] ha hecho e hace algunos e muchos contratos usurarios e ilícitos», lo que confirma otro testigo, el cual afirma «que hace muchos contratos viciosos […] comprando lo que es cinco por cuatro»[29]. Se trata de uno de los temas más recurrentes y persistentes. En 1562, Juan de Vargas, familiar del Santo Oficio, vecino de Robledo de Chavela, depone contre Jerónimo Hernández, converso y nieto de un condenado por judaísmo. Lo que motiva a nuestro familiar está muy claro: «Como están algo ricos aquellos descendientes de judíos, están muy soberbios», explica, por eso considera que los conversos «eran unos putos judíos y que los quería echar del lugar». Lo que le reprocha a Hernández es lo que otros muchos echan en cara a otros tantos conversos: «Con sus palabras dulces era un chupador […]. No hay judío mayor chupador en España, que tiene chupados a todos estos labradores de esta tierra»[30].

En semejante contexto es en el que se debe entender la acción del Santo Oficio, porque solo a partir de estas tensiones entre bandos enfrentados en el complejo juego del poder municipal se puede hallar un sentido al dispositivo memorial cuidadosamente mantenido y puesto al día por los inquisidores. Pero, aun así, es difícil entender a veces cuál es el juego que juegan estos funcionarios si no es el afán de oponerse a las familias conversas por el simple hecho de ser tales, pues no siempre entra la cuestión de la ascendencia judía en luchas de bandos entre cristianos nuevos y viejos, sino que puede revelarse un obstáculo fatal para ciertos proyectos —emigrar a Indias, por ejemplo— o estrategias familiares, como comprar un

regimiento, entre otros muchos casos que se podían dar.

En 1604, dos jóvenes caballeros de Cuenca, los hermanos Diego y Melchor Pérez de Teruel, apelan ante el Consejo de la Suprema Inquisición porque consideran que los inquisidores locales los han condenado sin fundamento por supuestas «injurias al Santo Oficio»[31]. Se trata a todas luces de un asunto sin importancia, pero que acabaría perjudicando gravemente el honor de nuestros incautos e inexpertos caballeros, al hacer público de nuevo un antiguo episodio que más hubiera valido dejar en el olvido. Los jueces de Cuenca, en efecto, no tuvieron otra idea para defenderse que buscar en sus archivos los antecedentes familiares de los apelantes, pues la famila de los Pérez —y Sánchez— de Teruel estaba públicamente «notada» de conversa, como se decía entonces. Y, efectivamente, remontándose a la séptima generación, o sea, más de un siglo antes, hallaron los concienzudos funcionarios una serie de procesos por judaísmo y de testimonios muy comprometedores contra miembros eminentes de la familia. Los inquisidores de Cuenca concluyeron enseguida que, pues estos jóvenes descendían de conversos, no podían sino odiar al Santo Oficio y probablemente serían unos católicos más bien tibios en su fe. Los Sánchez y Pérez de Teruel habían sido una de las familias más influyentes en la Cuenca de los Reyes Católicos, caballeros ricos y regidores. Los tres procesos que los inquisidores sacaron e relucir en 1604 habían tenido lugar entre 1491 y 1494. Con la lectura de esos documentos descubrimos toda una red de solidaridades construida a partir de alianzas matrimoniales entre las principales familias conversas de Cuenca, de cuyo seno salen regidores, canónigos, mercaderes y arrendadores: los Pérez de Teruel estaban emparentados con los Montemayor, los Sánchez de la Flor, los Alcalá. Todos se enfrentaron a la misma persecución inquisitorial. Los Alcalá, por ejemplo, sufrieron nada menos que trece procesos por judaísmo entre 1511 y 1530.

Lo más común era que los procesos antiguos se utilizaran para las pruebas de limpieza de aquellos que solicitaban un cargo inquisitorial, pero solo para estos, ya que la Inquisición no estaba habilitada para servir de banco de datos —de fichero de la infamia, en suma—, al servicio de otras instituciones que hubieran podido recurrir a ella para conocer los antecedentes de sus propios postulantes. No obstante, en ciertos casos encontrados, parece evidente que el archivo secreto del Santo Oficio fue bastante poroso y sirvió de manera extralegal para investigaciones de limpieza.

Pero aun limitado a los pretendientes a oficios inquisitoriales, semejante escrutinio podía surtir efectos devastadores para el honor de las familias. Un ejemplo del rigor de tal sistema bastará. En 1617, don Diego de Sandoval, miembro de una familia de hidalgos notorios de la ciudad de Cuenca, tuvo que sufrir la infamia de ver su solicitud para ser familiar del Santo Oficio rechazada por este tribunal a causa de los procesos antiguos de miembros de su familia que se remontaban a la tercera y cuarta generación y habían tenido lugar entre 1511 y 1531. Los procesos se han conservado. Son trece, y por ellos desfila también en este caso buena parte de la élite municipal conquense. En 1511 fueron reconciliados el tercero y el cuarto abuelo paterno del solicitante, Hernando de Beteta y Alonso Álvarez de Alcalá, respectivamente, ambos regidores de la ciudad; en 1518, la esposa de este último; en 1516, un hermano suyo, también regidor; en 1520, un sobrino, asimismo regidor, y en los años 1520, una serie de primos y sobrinos del tercer abuelo, entre los cuales figuran un comendador de Calatrava, otro regidor y un alcaide de la fortaleza de Moya, aliado de la poderosa familia de los Carrillo de Mendoza. Las protestas del pretendiente, que insistió en el impacto negativo que tendría para su reputación y la de todo su linaje el fracaso de su pretensión, fueron inútiles. Y,

naturalmente, nadie se presentó para defender el honor de la familia, en primer lugar, por miedo a las posibles consecuencias que semejante acto de solidaridad podía acarrear, ya que salir en defensa de un converso era automáticamente designarse a sí mismo como tal, y, en segundo lugar, porque probablemente fueran pocos los que sinceramente pensaran que los conversos estuvieran totalmente exentos de las tachas que se les imputaban. En particular, se mantenía viva la idea según la cual los descendientes de judíos, fuera de la cuestión de su tibieza o no en relación con la religión católica, veían con malos ojos a los cristianos viejos y mantenían entre sí una solidaridad férrea en detrimento de estos cuyo carácter era potencialmente subversivo y, en última instancia, quintacolumnista. Los efectos de semejante mentalidad, que arraigaba en realidades muy remotas pero seguía vigente no obstante el paso del tiempo, fueron catastróficos en no pocos lugares, fomentando bandos que enfrentaban a los cristianos entre sí, los rancios contra los nuevos, hasta llegar a verdaderos estallidos de odio colectivo.

Los ejemplos concretos de este estado de espíritu son legión. El 19 de junio de 1548, los inquisidores de Toledo convocaban a cinco miembros de la familia Villarreal, de Almagro, nietos de Diego de Villarreal *El Tuerto,* condenado por el Santo Oficio. Dos de ellos eran médicos; los demás, arrendadores de rentas municipales o señoriales y también administradores. Los inquisidores quieren que declaren su genealogía, pues los han denunciado por ser inhábiles y, peor todavía, por pertenecer a un bando de conversos anticristiano viejo muy activo en Almagro. El 26 de junio llegaba a Toledo, dirigida a uno de los inquisidores obviamente próximo a los cristianos viejos, una carta cuyos firmantes —son cinco— han sido cuidadosamente tachados, de forma que resulta imposible conocer sus nombres. La carta denuncia a uno de los Villarreal, Antón:

La voluntad que siempre en Vuestra Merced hemos conocido de nos hacer merced, harto de lo que

se ha ofrecido y ofrece y deseos que siempre nosotros hemos tenido y tenemos de lo servir en lo que Vuestra Merced nos quisiere mandar, nos hace como siempre suplicarle *favorezca a los cristianos viejos y partido dellos* que en ausencia de Vuestra Merced tan perseguido ha sido de la gente deste pueblo, y sea contra los perseguidores pagándoles en moneda que sus obras merecen. Y porque el mayor perseguidor dellos es Antón de Villarreal que ahora va citado por este Santo Oficio de esa ciudad de Toledo, por cuyo consejo todos *los de la junta de los confesos y regidores que dellos hay* se mandan y gobiernan, daremos a Vuestra Merced alguna cuenta de quién este bellaco es, además de lo que de él Vuestra Merced conoce, para que le pague como merece y como quien él es […]. Este es el que ha hecho hacer *junta y liga de confesos contra hijosdalgo y cristianos viejos* que tengan depósito de dinero para los perseguir como lo hacen en todo lo que se ofrece. Este es el que procura que los hijosdalgo y cristianos viejos sean excluidos de los oficios del concejo de la villa y por cuyo consejo se rigen en ello los confesos[32].

La situación de enfrentamiento queda claramente evocada en este libelo. La argumentación es conocida: los judeoconversos o confesos constituyen un bando poderoso, un partido que ostenta el poder local y excluye a los odiados cristianos viejos. La Inquisición se evoca aquí como el único instrumento capaz, no de traer a esos conversos a la verdadera fe —vemos que el antagonismo no está planteado en términos de fe—, sino de ponerlos en su sitio, o sea, el sitio que se merecen por su estatuto de conversos infieles e indignos de fiar, porque despojan a los cristianos viejos de lo que es suyo. Este problema de las tensiones «raciales» en el seno de las sociedades locales, principalmente a causa de las alianzas y los oficios, es recurrente en los expedientes inquisitoriales a lo largo de todo el siglo. Otro caso semejante al que acabamos de evocar es el de Juan Antonio Ruiz, vecino de Almodóvar del Campo, denunciado en 1574 por otro vecino anónimo que habla en nombre de «los que somos allegados del Santo Oficio y verdaderos servidores de sus ministros y sanos jueces». Le acusa de haber falsificado su genealogía siendo en realidad descendiente de condenados por judaísmo. El denunciante deplora que en la villa de Almodóvar «hay quince regidores y dos solo son cristianos viejos limpios de todas partes». La Inquisición debe, insiste, «castigar semejantes desvergonzados perjurios entre cuyos autores creo que no vive nadie seguro»[33].

Esta amenaza difusa que tan a menudo sale a relucir en boca de los cristianos viejos y según la cual los conversos son

enemigos declarados de los cristianos viejos, atraviesa por toda una serie de tematismos más o menos retorizados, alarmistas o de evidente mala fe. Pero siempre, cada vez que se utiliza por los cristianos rancios o antiguos, es en un contexto de notoria reivindicación de un sentir castizo o «nacional» excluyente de cualquier tentativa por parte de los pertinaces advenedizos por asimilarse. En ese sentido se puede afirmar —y esto queda mucho más claro tratándose de los moriscos— que es el fuerte cociente de etnicidad contenido en el discurso de rechazo de los cristianos viejos el que genera, a su vez, la etnicización del discurso «desviante» o disidente, para evitar el neologismo, de los neófitos.

Al contrario de lo que ocurría con la nobleza, para la cual bastaba la descendencia masculina, la mácula o mancha indeleble de la impureza se transmitiá también por vía femenina. Así, una bisabuela materna judía era suficiente para que un pretendiente fuera rechazado por «impuro», mientras que en las pruebas de hidalguía, demostrar la nobleza del padre bastaba, lo cual dificultaba mucho el éxito en los expedientes de aquellos cuyos antepasados, a veces más de un siglo antes, habían tenido problemas con la Inquisición.

La sociedad cristiana vieja impuso al conjunto de sus miembros un férreo principio de solidaridad católica excluyente. Principio religioso exclusivo, fundador de la unidad nacional a través de la acción del Estado confesional, legitimó desde un principio la acción del Santo Oficio y la implantación de los estatutos de limpieza de sangre en una monarquía plural, no solo política y geográficamente, sino también, y más, probablemente, espiritualmente, en su cultura, en sus tensiones y en sus opciones. Detrás del lugar común del final, en 1492, de «la España de las tres religiones», se ocultan hechos de alcance considerable. Pierre Vilar, a la hora de evaluar la herencia de la España reconquistadora, destacó el factor clave:

La misma lentitud de la Reconquista le da su importancia. Una expulsión rápida de los infieles habría cambiado la suerte de España. No habría diseñado su estructura, impregnado las costumbres y las mentes de sus habitantes, como lo hizo una cruzada de varios siglos. Por supuesto que una *conciencia perfectamente clara* de los fines perseguidos no pudo orientar *sin cesar* a los jefes de una España troceada, durante acontecimientos descosidos. Pero la presión de las necesidades, en un país pobre, con una población en aumento, hizo de la Reconquista una empresa de colonización continua además de una guerra santa. La sociedad medieval española se forjó en esa necesidad de expansión, y en ese impulso de la fe[34].

Está claro que en la decisión de hacer de la defensa de la ortodoxia religiosa una prioridad política nacional no intervinieron solo consideraciones de índole espiritual. Hay que pensar que cuando los Reyes Católicos empuñan las riendas de las Españas y se enfrentan al problema de la reorganización de sus Estados, aproximadamente el 13 por 100 de la población no es de confesión cristiana, proporción demasiado alta para no aparecer como un obstáculo para el proyecto unitario de los monarcas. La absorción autoritaria y oficial de las culturas dominadas judía y musulmana por la cultura cristiana dominante, precisamente a causa de su carácter formal, decretado por ley —conversión o expulsión—, condujo a las poblaciones de neófitos a una situación inextricable de orfanato espiritual no vivido como necesario, de doble pertenencia cultural impuesta en detrimento de tradiciones consideradas como santas y positivas —no nos detendremos a considerar el caso de las conversiones sinceras y deseadas, por numerosas que fueran, ya que precisamente no plantearon ningún problema. Cuando Nebrija postula en su famosísima dedicatoria a Isabel la Católica la unión necesaria de la lengua y el poder, lo hace a partir de las nuevas perspectivas unitarias —o sea, imperialistas o hegemónicas—, que le abren a Castilla la unión de ambas Coronas, el establecimiento del Santo Oficio, la conquista de Granada y la expulsión de los judíos. Hay que volver a la letra de este texto fundador:

Y assí creció [la lengua castellana] hasta la monarchía y paz de que gozamos, primeramente por la bondad y providencia divina; después, por la industria, trabajo y diligencia de vuestra real Majestad; en la fortuna y buena dicha de la cual, los miembros y pedaços de España, que estavan por muchas partes derramados, se reduxeron y aiuntaron en un cuerpo y unidad de Reinados […]. Assí que, después de repurgada la cristiana religión, por la cual somos amigos de Dios, o reconciliados con Él; después de los

enemigos de nuestra fe vencidos por guerra y fuerça de armas, de donde los nuestros recebían tantos daños e temían mucho maiores; después de la justicia y essecución de las leies que nos aiuntan y hazen bivir igualmente en esta gran compañía, que llamamos reino y república de Castilla; no queda ia otra cosa sino que florescan las artes de la paz[35].

Semejante programa, asentado sobre una nueva solidaridad nacional depurada de cualquier disidencia religiosa, iba a conocer prolijos y exitosos desarrollos durante los siglos venideros y otorgarle a la ideología dominante su temática inmaculista fundamental con vistas a la adhesión de los estamentos populares. La expulsión de los moriscos, última etapa de la reconquista espiritual del territorio nacional, permitió una vez más rejuvenecer antiguos fantasmas en una inmensa empresa de autojustificación y exaltación de la causa católica en la que las llamadas al sentimiento de unidad popular son demasiado recurrentes para no ser concertadas. He aquí un ejemplo de tal llamada a la unidad católica bajo los auspicios del Santo Oficio, extraído de un romance titulado *De cómo y por qué el rey don Felipe III expelió a los moriscos de España:*

Gran revuelta hay en España,
los reinos alborotados
de la morisca nación,
enemigos de cristianos.
Viva Dios y viva el Rey
a pesar de los paganos;
y la Santa Inquisición,
téngala Dios de su mano.
Castíguese el que es hereje,
conózcase al que es cristiano,
y todos vivamos unos
como muy fieles hermanos[36].

En el momento en que los moriscos se disponían muy a pesar suyo a emprender el camino del exilio, el reino de Sicilia remitía al Consejo de Estado un memorial muy argumentado cuya finalidad era convencer a la administración central de lo interesante que resultaría para el enriquecimiento de la isla poder autorizar el asentamiento de una colonia de mercaderes judíos provenientes del Mediterráneo oriental. El documento, de abril de 1609, lleva por título *Si según el estado presente de las*

cosas será conveniente admitir hebreos levantinos en Sicilia para introducir por su medio el trato de Levante y otros efectos en mucho beneficio del Reino. Para tranquilizar a los miembros del Consejo, los sicilianos habían incorporado en el documento numerosas limitaciones y discriminaciones en contra de los hipotéticos nuevos moradores, pero esta prudente reserva no surtió ningún efecto, y Madrid se negó rotundamente a conceder el anhelado permiso oponiendo, entre otras muchas, las consideraciones siguientes:

> En primero lugar se representa la gloria inmortal que adquirieron los gloriosos Reyes Católicos en expeler de sus reinos y estados todos los hebreos hombres y mujeres, chicos y grandes sin distinción, como parece por la pragmática que se publicó el año de 1492, y otra en declaración de la primera del año de 1499, prefiriendo la pureza de la fe de sus reinos a los intereses y aprovechamientos que esta gente causa con sus tratos y mercancías, y habiendo sido esta una acción tan heroica, tan alabada de los pontífices y príncipes cristianos y tan celebrada de los autores naturales y forasteros, observada en tiempo de la Majestad del Emperador Carlos V y Philippe su hijo sin hacer caudal en los gruesos donativos que se les ofrecieron por parte de los dichos hebreos, no parece que conviene a la grandeza y reputación y celo grande de Su Majestad, que Dios guarde, abrir esta puerta, aunque sea con las limitaciones que se refieren[37].

Sabemos de otro asunto semejante, anterior al que acabamos de evocar, y tanto más revelador cuanto que en este caso el celo purificador del soberano español no vacila en inmiscuirse en los asuntos de un Estado soberano. En abril de 1573, el embajador de Felipe II en la corte de Saboya informaba al rey acerca de un proyecto del duque consistente en decretar medidas en favor de la instalación de judíos en sus tierras con el fin de desarrollar el comercio, en particular, el de la seda. Inmediatamente Madrid presionó a Turín para que desistiera de su intento, en vano. Entonces Felipe II decidió intervenir personalmente en el asunto dirigiendo al duque la siguiente advertencia personal:

> Al Señor Duque de Saboya mi primo.
>
> Señor: a Juan de Vargas escribo que os diga de mi parte lo que de él entenderéis de lo que se me ofrece sobre lo del privilegio y exenciones que he entendido que habéis concedido a los Hebreos que quisieren ir a vivir en vuestros estados, de lo cual me he movido a advertiros con el amor grande que os tengo y el tener por propias vuestras cosas, y así os ruego que lo recibáis, y que consideréis bien que el remedio de esto toca e importa mucho a la honra y servicio de Dios y bien de la Cristiandad y a vuestros propios estados, demás del perjuicio que en particular se puede seguir a los míos, de que tengan tal vecindad cerca de sí como más largo os lo dirá Juan de Vargas a quien creeréis. Y Nuestro Señor os guarde como deseo. Del Pardo, a XXII de septiembre 1573[38].

La conclusión del asunto —el duque prometió entregar a

España los judeoconversos españoles o portugueses que intentaran afincarse en Saboya— nos interesa menos que poder destacar, en este caso, como en el antecedente, la recurrencia de un tema ideológico central en la problemática de las castas: la subordinación de la economía a la pureza religiosa y racial.

Tal es el contexto en el que conviene situar los estatutos de limpieza de sangre en cuanto emblema o símbolo del proceso que Ortega y Gasset llamó la «tibetanización de España»[39], concepto retomado y muy bien ilustrado por Juan Ignacio Gutiérrez Nieto —con una pequeña variante léxica, ya que este prefiere hablar de «tibetización»[40]. La noción de «limpieza de sangre», por las conexiones que establece entre el honor de los linajes y el valor de la opinión pública —la fama— aparece como pieza central de un sistema de integración muy pernicioso en el que los limpios o puros, o sea, los pertenecientes a la casta de los cristianos viejos, se hallan opuestos a los de la mácula, o mancha, aquellos cuyo linaje está contaminado por la sangre impura de los judíos o los musulmanes. Es lo que expresa claramente Covarrubias en su famoso diccionario:

> CASTA. Vale linage noble y castizo, el que es de buena línea y descendencia […]. Castizos llamamos a los que son de buen linage y casta[41].
>
> LIMPIO. Limpio se dize comúnmente el hombre christiano viejo, sin raza de moro ni judío[42].
>
> MANCHA. *Latine macula* […]. Por alusión significa todo aquello que estraga y desdora lo que de suyo era bueno, como mancha en un linage[43].
>
> RAZA. […]. En los linajes, se toma en mala parte, como tener alguna raza de moro o judío[44].

La limpieza de sangre, al desvirtuar las solidaridades de dominante jerárquica —los linajes, los clanes y las clientelas— en beneficio de un principio de discriminación racial, transformó radicalmente las relaciones sociales en la España moderna. No obstante, sería absurdo afirmar que España se regía mediante un sistema de castas en el sentido estricto —hindú— del término, pues ello excluiría de antemano la estructura estamental, así como las tensiones entre «clases». De hecho, la limpieza, si seguimos la opinión de José Antonio

Maravall, se puede entender como un recurso, una barrera que utilizaron las clientelas aristocráticas que ostentaban el poder, tal vez ellas mismas de origen dudoso, pero, de todos modos, remoto, contra el ascenso de la nueva élite proveniente del comercio y las finanzas, la cual, a lo largo del siglo XVI, había logrado medrar y alcanzar una posición amenazadora. En realidad, la limpieza representa una forma de solidaridad exclusiva, cristiana vieja, que sirvió de fundamento para un peculiar sistema de exclusión de tematismo racial muy acusado. Estos casticismos, o sistema de castas —para emplear la terminología de Américo Castro[45], que fue el que mejor analizó su patología—, introdujeron, por consiguiente, una tercera dimensión de solidaridad en el juego de las solidaridades estamentales o de las de clases, importando los caracteres distintivos siguientes, según la definición que de las castas da Yves Durand:

— pureza religiosa o racial;

— fuerte peso de lo hereditario;

— endogamia;

— cierre estricto del grupo, sociedad segmentada;

— subordinación de la economía a la noción de pureza[46].

Esta «tercera dimensión», cuyas primeras manifestaciones se observan ya con insistencia durante el reinado de los Reyes Católicos, se fue imponiendo a lo largo del de Carlos V hasta la espectacular culminación que representó la promulgación del estatuto de la catedral de Toledo justo antes de la abdicación del emperador.

No obstante, sería pecar de ingenuo figurarse que tales estatutos levantaron una barrera infranqueable ante las ambiciones de aquellos conversos cuya posición y talante alentaban a la posesión de honores y altos puestos. Está claro que si los estatutos de limpieza o el mero hecho de que fuera

notorio haber sido condenado por la Inquisición —o descendiente de un condenado— pudieron obstaculizar eficazmente las estrategias de ciertas familias, también es verdad que no ocurrió así con otras, expuestas de la misma manera. Estos contrastes entre la buena o la mala fortuna de unos y de otros es difícil de explicar, como también lo es el efecto muy vario que surtieron las numerosas técnicas de ocultación de la famosa «mácula», ya fuera cambiando de residencia, comprando a los testigos de las declaraciones de genealogías o haciendo desaparecer los sambenitos de las paredes de las iglesias. La forma más eficaz de camuflar los orígenes reprobados era casando a las hijas con varones de ascendencia irreprochable o con miembros de aquella mediana nobleza de los caballeros de las ciudades que estaba entonces en plena expansión. De hecho, y varios observadores coetáneos no dejaron de subrayarlo, entre las filas de la nobleza había muchos cadáveres en los armarios, mayormente entre las familias de la aristocracia, pero estas eran poco menos que intocables.

Lo cierto es que ya por los años 1520, miembros de familias conversas conocidas ocupaban numerosos puestos en las administraciones locales o de mayor relieve, a la par que prosperaban como mercaderes, arrendadores y desempeñaban oficios del terciario considerados como «marcados» —administradores, notarios, médicos, por ejemplo. La barrera de la limpieza cedió ante los agobios de tesorería del emperador, que permitió a muchos conversos hacerse con regimientos, comprar lugares con sus vasallos o mandos militares para los hijos, entre otras posibilidades. La crisis económica y el derrumbe de la gestión municipal harían el resto, pero esto ya en tiempos de Felipe II. Ateniéndonos a los de su padre, destaca claramente ese proceso de reconstrucción y emergencia de la antigua élite conversa, que, pasados los años peores de la agresión inquisitorial, había entrado en una nueva fase de

rehabilitación, legal y también social. Semejante proceso no podía sino generar una tensión creciente entre un sistema de valores particularmente rígido y exclusivo —la limpieza— y las realidades de una sociedad concreta que tenía que admitir prácticas que el primero condenaba. Con el tiempo, este desfase se acentuaría hasta provocar un prolijo debate sobre los estatutos con vistas a redefinir un *aggiornamento*, un nuevo *modus vivendi* o nueva adecuación entre unos estatutos paralizantes y las nuevas necesidades del cuerpo social. Pero esto no ocurriría hasta finales del siglo.

El cardenal Silíceo, el bachiller Ortiz y la conspiración semita

La opinión dominante entre los cristianos viejos tendía a acreditar la tesis de la solidaridad impenetrable de los conversos, que el imaginario colectivo veía como una peligrosa quinta columna movilizada para su destrucción. Uno de los testimonios más elocuentes de esta actitud lo hemos hallado en la Inquisición de Toledo, bajo la pluma de su fiscal, el bachiller Pedro Ortiz, quien, a finales de los años 1540 —el texto que vamos a citar se halla en un proceso de 1549, pero aparece en otros expedientes de 1548—, presentó a los inquisidores locales una alegación contra las habilitaciones que los conversos iban a buscar a Roma, por considerar tal recurso abusivo, ilegítimo —ingerencia pontifica—, corruptor y, sobre todo, peligroso para la sociedad en su conjunto. Este escrito, furiosamente opuesto a la integración social de los descendientes de los conversos, recopila con saña el argumentario medieval sacado del antijudaísmo teológico al que agrega la nueva formulación de la sangre impura y, lo más interesante, a nuestro modo de ver, privilegia la dimensión social en detrimento de la religiosa. Así pues, el bachiller Ortiz denuncia las habilitaciones romanas porque van

en contra de las leyes de Castilla, «las cuales se hicieron porque la experiencia mostró que las semejantes personas inhábiles, usando los oficios públicos y de honra y preeminencia, apostataban […] imitando las herejías y errores de sus antepasados, padres y abuelos, de donde descienden y tienen su origen»[47]. En efecto —añade—, los hijos y nietos de los herejes «les son herederos de tal manera que el delito del padre acompaña al hijo y nieto y le suceden en aquella sangre reprobada» y, aunque sería legítimo que el hijo pereciera por el delito del padre, con gran misericordia el derecho les deja la vida con tal que «les acompañe la infamia de padre y abuelos y siempre vivan en gran mengua y perpetua pobreza y no sean recibidos a honores algunos y finalmente vivan entre la gente de tal manera que la muerte les sea consolación y la vida pena, porque se presume que sean tales los hijos e nietos cuales fueron sus padres y abuelos»[48].

Enseguida formula la tesis conspiracionista:

> Se ha visto que muchos inhábiles, hijos y nietos de condenados por herejes, teniendo cargo de justicia han condenado a muerte a muchos cristianos limpios y en otras diversas penas sin culpa, porque no se desvelan en otra cosa sino en buscar cómo les dañarán y molestarán y cómo derramarán su sangre inocente y sin culpa, y vengan sus corazones haciendo lo susodicho; y otros de ellos, que siendo cirujanos, médicos, sangradores y boticarios, han muerto a muchos enfermos cristianos limpios con medicinas ponzoñosas y contrarias de las que convenía darles para su salud y en otras muchas maneras […]. Si se les guardasen semejantes habilitaciones a los inhábiles hijos e nietos de condenados, según son de malos cristianos envidiosos y deseosos de maltratar a los cristianos limpios, procurarían, como procuran por todas las vías y formas exquisitas e ilícitas que pudiesen, comprar como compran los mejores oficios y más preeminentes que hay en Castilla […] y en lugar que habían de ser aborrecidos y amenguados conforme a derecho, serán más honrados y temidos, lo cual es digno de ser aborrecido[49].

Por fin lanza la antigua acusación, la que tanto daño había causado a los judíos en la Edad Media y que ahora se trasladaba naturalmente, por así decir, a sus descendientes conversos:

> Se ha visto que siendo mayordomos de rentas reales o de señores, o públicas de lugares, dan cuadernos desaforados para pujar las rentas de los tales señores para que se las den a cargo y para cumplir los tales arrendamientos roban las viudas y los huérfanos y maltratan a los labradores simples y pobres haciéndoles repartir demasiados pechos y derechos demasiados de los que habían de llevar[50].

Al final de su alegación, el fiscal Ortiz copia una lista de un buen centenar de nombres de conversos que, según él, han hecho trampa para obtener cargos siendo inhábiles, y que habría

que perseguir sin perder más tiempo[51].

Este escrito de odio halla un exacto reflejo, cual juego de espejos, en otro redactado en la misma ciudad en el mismo momento por el gran defensor de los estatutos de limpieza, el cardenal Silíceo, arzobispo de Toledo. Este, en plena batalla contra sus canónigos por la instauración de un estatuto de limpieza de sangre, dirigió al emperador en julio de 1548 un memorial muy argumentado en el que revelaba haber hallado en los archivos de la sede primada una correspondencia intercambiada en 1492 entre los judíos de Constantinopla y los de España. En este documento, totalmente apócrifo y elaborado probablemente por el propio Silíceo, los judíos españoles, desorientados ante la inminencia de la partida, consultan a sus hermanos orientales acerca de si convenía más la diáspora o permanecer en España aceptando el bautismo. Los de Constantinopla les aconsejaron que se hicieran cristianos y fingieran creer en la nueva religión para poder de esa manera infiltrarse en la sociedad dominante y obrar para su destrucción desde dentro. He aquí un extracto particularmente elocuente de este documento, que no deja de hacer pensar en los famosos *Protocolos de los sabios de Sión* (1902) o, para quedarnos en el ámbito hispano moderno, en el iracundo panfleto de Quevedo titulado «La isla de los Monopantos» (capítulo 39 de *La hora de todos,* 1650). Supuestamente escribe Ussusff, «Príncipe de los judíos de Constantinopla»:

> A lo que decís que el rey de España os hace volver cristianos, que lo hagáis, pues no podéis hacer otro. A lo que decís que os mandan quitar vuestras haciendas, haced vuestros hijos mercaderes, para que poco a poco les quiten las suyas. A lo que decís que os quitan las vidas, haced vuestros hijos médicos y apoticarios, para que les quiten las suyas. A lo que decís que os destruyen vuestras sinagogas, haced vuestros hijos clérigos y teólogos, para que les destruyan sus templos. Y a lo que decís que os hacen otras vejaciones, procurad que vuestros hijos sean abogados, procuradores, notarios y consejeros, y que siempre entiendan en negocios de Repúblicas, para que sujetándolos ganéis tierra y os podáis vengar de ellos, y no salgáis de esta orden que os damos, porque por experiencia veréis que de abatidos vendréis a ser tenidos en algo[52].

Salta a la vista la concordancia entre ambos alegatos, parentesco que pone en evidencia la comunicación entre Silíceo

y el Santo Oficio en Toledo, o sea, la comunidad de estrategias entre el prelado defensor de los estatutos y el jurista adversario de las rehabilitaciones: impedir que los conversos sean «tenidos en algo», escrúpulo que, lo hemos visto, resultó ilusorio de todas formas. Nos hallamos muy lejos de preocupaciones religiosas, está claro. La repulsa del elemento semítico, indeleblemente transmitido por la sangre, arraiga irracional en antiquísimos miedos colectivos ahora reactualizados a través del tópico del enemigo de la España católica e instrumentalizados con fines de política interior. En el converso sigue vivo el judío infiel, bullicioso y traidor. Su arma: el complot. El punto de fijación de la creencia: el rumor. Los rumores relativos a los desmanes de los judíos y sus odiosos atentados contra los cristianos fueron numerosos y amplificados por el eco extraordinario que daba a cualquier supuesto crimen de ese tipo la publicidad inquisitorial. El caso más famoso fue el del supuesto asesinato ritual del «santo niño» del toledano pueblo de La Guardia, de finales del siglo XV, en el que la Inquisición desempeñó un papel determinante. El caso es utilizado a su vez por Silíceo en el memorial dirigido a Carlos V que hemos citado más arriba y la leyenda elaborada a partir de él, con importantes rasgos de defensa del Santo Oficio, es plasmada por fray Rodrigo de Yepes en su *Historia de la muerte y glorioso martirio del santo inocente que llaman de La Guardia,* publicada en 1583.

De esta suerte, reutilizando los mismos vehículos y los mismos mecanismos del odio que en la Edad Media, estos individuos tienden a acreditar la tesis de la conspiración judía, ahora reencarnada en sus descendientes. El esquema del complot es muy flexible y puede adaptarse a muchas situaciones históricas en función del objeto que se pretende estigmatizar y designar como el enemigo y causante de todos los males que se sufren en un momento dado. La gran fuerza del mito conspiracionista es su credibilidad, ya que el enemigo

precisamente es invisible y resulta tanto más nocivo cuanto que actúa escondido. De esta manera, el enemigo imaginario logra captar afectos de odio, de indignación o de revuelta, por cierto, muy legítimos las más de las veces, desviándolos hacia ese Otro amenazador que habrá que desenmascarar y destruir. La Inquisición aporta precisamente las pruebas necesarias.

El conspiracionismo judeoconverso no representa sino un avatar de la tan fecunda teoría del complot vigente a través de los siglos. En 1580, *La démonomanie des sorciers,* de Jean Bodin, no solo reactualiza la teoría de la secta satánica que practica ritos sexuales nefandos y asesinatos de niños, sino que difunde la leyenda según la cual estos seres maléficos se habían infiltrado en la cumbre de la Iglesia y del Estado, de donde urgía extirparlos por todos los medios. Más tarde aparecerá la conspiración jesuítica, o el complot masónico que fue acusado de fomentar la Revolución francesa o, mucho más cerca de nosotros, la «conspiración judía mundial» que intentan acreditar los tristemente famosos *Protocolos de los sabios de Sión* ya citados.

La gran fuerza del prejuicio de limpieza de sangre provenía de su relación con lo genuino, lo profundamente arraigado en el suelo nacional, lo rancio y lo católico, garantías de una mente en la que no podía caber la traición ni la flojedad. Lorenzo Galíndez Carvajal, en un informe sobre los miembros del Consejo Real dirigido al joven Carlos V a principios de los años 1520, empieza siempre por enunciar la calidad de limpio o converso de tales miembros. En el caso de la limpieza, vemos que la asocia con la hidalguía y la ascendencia rural campesina —accesoriamente se nota también el valor de garantía que representaba el Santo Oficio—:

> El licenciado Santiago es hombre […] limpio de sus padres porque es de todas partes de linaje de labradores […]. El licenciado Aguirre es hombre limpio porque es hidalgo y ha entendido en la Inquisición […]. [El doctor Vázquez y el licenciado Medina son] hombres virtuosos y limpios. Son de nacimiento de labradores[53].

A la inversa, pertenecer a la otra sociedad, la de los conversos,

se veía como una tara imborrable. A propósito del fiscal del Consejo, Prado, el informante asesta este golpe: «es nieto de condenada por la Inquisición. Es vergüenza que tal persona sea Fiscal del Consejo»[54].

No obstante lo tenaz de ese prejuicio, su carácter anticristiano y discriminatorio saltó a la vista de no pocos autores, que no vacilaron en decirlo públicamente. Así, Francisco de la Torre, en su *Institución de un rey cristiano* (Amberes, 1556), no vacila en escribir:

> Las cosas que se hacen a título de servicio de Dios, hanse de emprender cristianamente […], pero, so especie de religión, infamar al prójimo, quitar sus bienes al cristiano y buscar la muerte a quien Jesucristo dio vida, no es justicia, sino tiranía; no es piedad, sino crueldad; no es religión, sino falta de temor de Dios[55].

Más radical, Fadrique Furió Ceriol, en su *Concejo y consejeros del Príncipe* (Amberes, 1559), afirma, contundente: «Todos son buenos, ahora sean judíos, moros, gentiles, cristianos o de otra secta, son de una misma tierra, de una misma casa y sangre y todos los malos de la misma manera»[56]. El argumento más fuerte, el de la paz civil, es esgrimido por Luis de León: «No es posible que se añude con paz el reino cuyas partes están tan opuestas entre sí y tan diferenciadas, una con mucha honra y otras con señalada afrenta». Por eso, la primera máxima que debe obedecer el monarca que quiera seguir la enseñanza de Cristo es la de evitar la escisión entre súbditos honrados y súbditos afrentados: «Paréceme a mí que esto es ser rey propia y honradamente: no tener vasallos viles ni afrentados», porque aquellos gobernantes que «buscan invenciones para manchar [la honra] de los que son gobernados por ellos», no solo perjudican su propia honra, sino que «dañan mucho sus intereses y ponen en manifiesto peligro la paz y la conservación de sus reinos»[57]. Este pasaje ha sido muy comentado, en particular, por Marcel Bataillon, quien recuerda que en 1609 el doctor Álvaro Picaño de Palacios, canónigo de Córdoba y consultor del Santo Oficio, lo censuró por ver en él una crítica apenas velada de la

Inquisición y su labor contra los cristianos nuevos.

La problemática erradicación del islam peninsular

Hace ya setenta años que Braudel diagnosticó en términos de «conflictos y rechazos de civilizaciones»[58] la fractura definitiva surgida entre moriscos y cristianos viejos a lo largo del siglo XVI, terminología que diez años más tarde su discípulo Tulio Halperín Donghi transformó acertadamente, pensamos, en «superposición» o «imbricación» —en francés, *recouvrement*— de civilizaciones[59]. Desde aquellos años 50, la bibliografía sobre los moriscos no ha cesado de aumentar, dando lugar a no pocos libros de gran valor. Del estudio de los fondos inquisitoriales se ha sacado gran partido. Se han publicado muchos libros que han iluminado de manera convincente los aspectos esenciales de la realidad morisca, tanto religiosos, claro está, como políticos y sociales. La expulsión de 1609-1615 se ha beneficiado, a raíz del cuarto centenario, de una nueva serie de publicaciones interesantes, en un momento, hay que señalarlo, en el que los estudios sobre los moriscos conocían una desafección inversamente proporcional al gran entusiasmo que habían generado veinte años antes. En el estado actual de nuestros conocimientos, podemos afirmar que se ha avanzado mucho en la comprensión de las tensiones que imperaron entre ambas comunidades, y el interés evidente que muestran nuestras sociedades actuales por todas las formas de «otredad» o de «alteridad» facilita la comprensión desapasionada de una página de nuestra historia precisamente muy saturada de polémica. Pero dentro de la abrumadora producción historiográfica «moriscológica», es la época de Carlos V la que, una vez más, presenta mayores lagunas, particularmente en un terreno fundamental en aquel momento, el de la conversión y las

campañas de evangelización, puesto que el de la represión inquisitorial, que ya hemos abordado anteriormente, carece singularmente de relieve en esa época, al contrario de lo que iba a ocurrir durante el reinado de Felipe II.

Los moriscos: demografía y sociedad

Los «nuevos convertidos de moros» o «Nación de los cristianos nuevos de moros» o, más sencillamante, moriscos, fueron expulsados de los territorios administrados por la Corona de España entre 1609 y 1614, o sea, un siglo poco más o menos después de la conversión forzosa de los mudéjares de la Corona de Castilla y unos ochenta años después de la conversión no menos impuesta de los de la Corona de Aragón. Así, en el espacio de tres pequeñas generaciones, la historia morisca se forjó en la violencia y con la misma violencia se zanjó. La drástica solución de expulsar a unas trescientas mil personas nacidas y criadas en tierras de España no podía sino provocar numerosas interrogaciones en la opinión coetánea de los hechos, dudas a las que intentaron contestar con fervor ultranacionalista los numerosos escritos publicados durante aquellos años. Estos tratados (o composiciones de cualquier otro género, pues se escribieron incluso varios poemas épicoreligiosos) tenían como objetivo crear una corriente de opinión favorable a las decisiones del monarca. Había que mostrar que la inhumanidad de la decisión, que, por otra parte, tantos problemas planteaba desde el punto de vista del derecho de las gentes, y más si se contemplaba que los expulsados eran españoles, así como su coste económico, no eran sino *peccata minuta* ante la consideración de la atrocidad de la apostasía perpetrada diariamente por los moriscos, amén de su nefanda traición y alianza con la potencia otomana. Así, la literatura de

justificación machacó hasta límites de hiperbolización nunca alcanzados anteriormente —pero que en comparación con lo que se escribiría más tarde, a raíz de la guerra de los Treinta Años, de la guerra con Francia y de la revolución catalana, no parecen sino pálidos ejercicios de principiante en el arte del improperio— los temas de la doble falsedad morisca, la religiosa y la política, a la par que exaltaba la misión nacional y católica en la que se hubo de forjar la identidad castiza desde la Reconquista. Por lo tanto, los moriscos, disidentes religiosos, excluidos socialmente en virtud de la limpieza de sangre, considerados como sostén interno de las tentativas de desestabilización llevadas a cabo por los turcos, se veían triplemente marginados y conforme iba pasando el tiempo iban apareciendo como un grupo menos asimilable ante los ojos tanto de la opinión general como de los poderes públicos.

Un balance tan negativo no se estableció en un día y, de todas formas, ignoraba con soberbia las quejas y las legítimas demandas de los vencidos, los cuales se hallaban cada día que pasaba compelidos con mayor fuerza por decretos sucesivos más y más segregacionistas. Frente a la sordera oficial, el único camino que le quedaba al colectivo morisco —por este término entendemos los representantes de los moriscos, las aljamas o los síndicos o cualquier otra instancia de diálogo con los poderes cristianos viejos— era aferrarse con más ahínco a sus pretensiones y reivindicar su identidad en términos cada vez más polémicos, es decir, más anticristianos o antiespañoles. Sin embargo, sería un error echarles la culpa del fracaso tan solo a los cristianos. Imaginar que los recién convertidos estaban listos, tras una conversión que la inmensa mayoría no deseaba, para ser catequizados e integrarse en la comunidad cristiana sin rechistar, sería ignorar todo lo que la documentación contemporánea nos muestra sin ambigüedades. En primer lugar, no había tal voluntad de asimilación por parte de los moriscos, porque estos

permanecían fieramente aferrados a sus ritos, a su lengua, a su modo de vida, a su organización política y social, a sus hábitos vestimentarios y culinarios, a todo cuanto hacía que fuesen lo que eran, y, precisamente, lo que exigían los cristianos era que abandonaran todo aquello, es decir, que se despojaran, en suma, de su identidad. Hasta cierto punto, tal vez hubiera sido más factible buscar no una completa asimilación, como se esperaba al principio, sino una forma de integración de los nuevos convertidos permitiéndoles conservar buena parte de su forma de vida. Pero esta alternativa no se dio e incluso después de los años 1580, cuando ya parece evidente que la asimilación es imposible, a lo que se asiste es a una especie de renuncia más bien cínica por parte de los poderes cristianos, que están listos para renunciar a la sincera conversión de los moriscos con tal de que estos aceptaran integrarse sin escándalo ni muestras ostentosas de su apego a su religión y a su vida tradicional. En segundo lugar, la nueva vida que les brindaban los cristianos no era en lo más mínimo halagüeña. Tal como han subrayado numerosos autores, y Braudel en particular, la perspectiva de transformarse en ciudadanos de segunda categoría, además de seguir «pagando como moros» después de ser cristianos no podía resultar tentadora en absoluto. En suma, las tensiones, múltiples, persistentes, que se daban entre ambas comunidades, no solo en el nivel superior del trato oficial y de las negociaciones y de las campañas de evangelización, sino también y sobre todo en el cotidiano de la vida de los pueblos, en las misas, en los campos, las tensiones resultaban en realidad de una mutua voluntad de no juntarse, de no mezclarse, de no buscar una solución en común.

Los argumentos del bando cristiano en favor de la separación efectiva y del sometimiento sistemático de los moriscos estribaban en consideraciones de muy variada índole, pero en el fondo de todos ellos latía un pánico general que Henry

Méchoulan ha diagnosticado con acuidad: el miedo al Otro. En particular, si a ese Otro se le veía pulular, multiplicarse, surgir por doquier. Empecemos por este aspecto, probablemente, el más fantástico de todos.

En realidad, los moriscos no eran tan numerosos como pensaban los cristianos, pero estaban concentrados en ciertas regiones, de ahí que fueran tan visibles. No poseemos censos de población morisca para la primera mitad del siglo XVI, lo que nos obliga a reflexionar a partir de cifras posteriores que proporcionan, no obstante, un cuadro aceptable. Las grandes zonas moriscas eran tres: el antiguo reino de Granada, el reino de Valencia y el de Aragón. En el primero representarían algo así como un 55 por 100 de la población por los años 1560 —unas 37.000 casas de un total de 67.000. Fuera de la capital, donde sumaban probablemente cerca de la mitad de los vecinos, y de las ciudades de Guadix, Almería, Baza y Motril, donde había morerías importantes que representaban entre un 30 y un 40 por 100 de la población, los moriscos granadinos se concentraban en las zonas rurales, en particular, en Sierra Nevada, donde estaban prácticamente solos sin presencia cristiana. Esto se verificaba sobre todo en la región de las Alpujarras, en el flanco sureste de la sierra, que sería más tarde el teatro de la sangrienta represión llevada a cabo por don Juan de Austria. En el reino de Valencia, a finales de los años 1560, había cerca de 18.700 casas de moriscos, equivalentes a un 33 por 100 de la población, lo que hacía de este reino la segunda región morisca de España. Ocupaban las zonas montañosas del interior —les estaba prohibido asentarse en la costa a causa de la hipotética ayuda que podían prestar a los piratas berberiscos o a la tan temida armada otomana— y las ricas zonas de regadío en torno a Gandía y a Játiva. Su presencia en las principales ciudades del reino era escasa. Eran, en su gran mayoría, agricultores vasallos de señores.

En Aragón, la tercera zona morisca, el número de cristianos nuevos ha- cia 1570 ascendía a unas 48.700 personas (10.825 casas o vecinos), equivalentes a la quinta parte de la población. Al contrario de lo que ocurría en el vecino reino de Valencia, aquí los moriscos no ocupaban las zonas montañosas. Se hallaban sobre todo a lo largo del Ebro y de sus afluentes de la derecha, como el Jalón o el Huerva, en zonas agrícolas relativamente ricas. Estaban también presentes en la región de Huesca, al norte; en la de Albarracín, al sur, con la turbulenta morería de Gea, y, al oeste, finalmente, en torno a Borja y a Tarazona. Por otra parte, mientras que en Valencia los pueblos moriscos formaban grandes conjuntos compactos sin núcleos cristianos vecinos —y con escasa o nula población cristiana vieja dentro de los pueblos moriscos—, en Aragón estaban más mezcladas ambas poblaciones, tanto en la distribución interna de cada lugar, como en la disposición geográfica general. Por fin, en Aragón sí que había barrios moriscos en las principales ciudades o, más exactamente, arrabales situados extramuros, donde se agrupaba una densa población neocristiana de artesanos, arrieros y horticultores. Queda por mencionar, en la Corona de Aragón, a los moriscos de Cataluña, poco numerosos —cerca de 6.000 personas en 1610—, afincados en el valle del Ebro y en tres lugares de la comarca de Lérida.

Pero fuera de estas grandes zonas de poblamiento morisco existían también otras sociedades moriscas de características muy distintas, atomizadas por el vasto espacio castellano, integradas desde antiguo en la sociedad cristiana vieja con la que convivían sin mayores roces. Nos referimos a las comunidades de moriscos «antiguos» —llamados así después de la deportación de los granadinos para distinguirlos de estos— que existieron en La Mancha, en el reino de Murcia y en ciudades como Valladolid o Ávila. En esta última ciudad moraba la mayor comunidad morisca de Castilla la Nueva. Eran unos 700

individuos en 1503 —161 vecinos— y representaban un 10 por 100 de la población total de la ciudad y el 11,5 por 100 de los pecheros. En total, a principios del siglo XVI, su número ascendería a unos 20.000 individuos. Se trata de moriscos urbanos, agrupados en morerías segregadas del resto de la ciudad.

Los estudios de los demógrafos parecen mostrar que en cifras globales la población morisca no creció, o creció poco, durante la segunda mitad del siglo XVI, y, por consiguiente, no presentaba el dinamismo galopante y amenazador que los cristianos viejos le atribuían. Para los años 1568-1575 tendríamos una población morisca cuyo número ascendería a un total de 31.000 individuos, mientras que en 1609, en el momento de la expulsión, este, con 319.000 cristianos nuevos, se mantendría en un nivel comparable. Pero que no creciera el número de individuos no significa que la población en cuestión estuviera demográficamente deprimida, porque en los recuentos no se toma en consideración, pues no hay fuentes cuantificables, la emigración hacia países islámicos, que nunca se interrumpió, y tenemos testimonios, incluso tardíos, de repetidas salidas de familias, hasta de lugares enteros, en barcas nocturnas, desde la ribera levantina o desde las accidentadas costas murcianas. La emigración hacia África fue importante durante la primera mitad del siglo, primero desde las costas del reino de Granada, luego de las del de Valencia. Por ejemplo, en 1526 huyeron 170 familias de Callosa de Ensarriá, tierra del poderoso don Sancho de Cardona, almirante de Aragón; en 1532 pasan a Berbería unas 2.000 personas de la zona de Cullera, y en 1534 salen de Oliva 200 personas, además de varios moriscos de la baronía de Parcent. Lo que dejaban los fugitivos se lo incautaban acto seguido los señores, pero en 1530 el emperador decidió que en el reino de Granada se afectasen a la mejora de las torres y fortalezas. Es lo que recuerda por real cédula en fecha de 22 de

noviembre de 1530 dirigida al marqués de Mondéjar, capitán general del reino de Granada, con motivo de la huida de varios neófitos del lugar de Inox (Almería), cuyos bienes ascienden a 600 ducados[60].

Otro motivo de estancamiento demográfico morisco puede provenir, como lo han subrayado varios historiadores, de la fecundidad de los cristianos nuevos, desgraciadamente tan mal conocida. No obstante, todo lo que hasta ahora se ha averiguado tiende a mostrar que la extraordinaria fecundidad que los cristianos viejos atribuían a los moriscos es pura fantasía, alimentada por todo un imaginario erótico en el que se asociaban lo musulmán y el desenfreno sexual. Las fuentes nos muestran hábitos sexuales y matrimoniales entre los moriscos bastante alejados de lo que exigía la religión católica. La primera gran diferencia que se constata concierne al celibato, poco frecuente, por no decir inexistente, entre aquellas poblaciones que no se sentían afectadas por el ideal de castidad o de vida conventual. En todos los casos estudiados, la tasa de solteros es inferior a un 1 por 100 —un 0,6 por 100, en el reino de Valencia, estudiado por nosotros. También es verdad que las viudas se volvían a casar rápidamente y, por tanto, no se hallan entre moriscos los fuertes porcentajes de viudas solas —es decir, excluidas del circuito de la reproducción— que se dan entre cristianos viejos, que alcanzan a veces el 20 por 100 de los vecinos, en las ciudades, sobre todo. Pero evidentemente, tratándose de comunidades musulmanas, la diferencia más espectacular, la que más a menudo citan los adversarios de los moriscos como prueba de su rechazo del cristianismo, es la famosa poligamia. ¿Se practicó entre los moriscos la poligamia? Es evidente que sí, por lo menos, en las comunidades que permanecieron fuertemente islamizadas, en Granada, en Valencia, en Zaragoza, principalmente. El padre Bartolomé de los Ángeles consigna en varias ocasiones en su cuaderno de visita

de los lugares de moriscos valencianos de los años 1528-1529 que tal o cual individuo tiene dos mujeres, «cada una en su casa, ansí como quando eran moros»[61]. Esta fórmula —dos mujeres en dos casas distintas para no infundir sospechas— fue según parece la más frecuente y se mantuvo hasta la expulsión. Los más poderosos, los que gozaban de medios suficientes para mantener a varias mujeres y la correlativa prole que ello significaba, tenían más, dentro del cupo de cinco —una legítima y cuatro concubinas— tolerado por la religión. Francisco Chovi, o Hazán, por ejemplo, morisco principal, batlle —colector de impuestos— del Algar (al norte de Alicante), cuya casa albergaba una de aquellas mezquitas clandestinas que los inquisidores no cesaban de denunciar, tenía tres mujeres en 1608. Un testigo denuncia:

> que está casado con tres mujeres, teniendo por cierto que lo puede hacer según la secta de Mahoma; y las dos de ellas las tiene en casa de los padres y parientes de ellas porque esté encubierto su delito, y allí les da lo necesario para su sustento; y hizo con ellas sus capítulos matrimoniales por manos de un alfaquí, y a las dichas mujeres y alfaquí los calla y encubre porque no sean castigados; y tiene hecha obligación de dar a cada una de dichas mujeres, en garrofales y fanegadas de tierra, valor de más de quinientos ducados, en contemplación de matrimonio, con pacto de que, muriendo el dicho reo, ellas puedan pedir la dote ante el alfaquí referido en este capítulo[62].

Pero casos como este son excepcionales, y varios indicios hacen pensar que muchos moriscos, por razones económicas, o tal vez impulsados por lo que veían hacer entre la mayoría cristiana vieja, renunciaban a la poligamia. Por lo menos parece ser una tendencia a largo plazo que se fue afirmando con el tiempo. En 1530 todavía, el arzobispo de Granada, Gaspar Ávalos de la Cueva, prelado animado por una voluntad muy afirmada de convertir a los moriscos, lo que nos hace sospechar que probablemente exagere, escribe lo siguiente:

> Tienen error cerca del sacramento del matrimonio, casándose dos y tres veces siendo vivas todas las mujeres, y otro tanto ellos, y para seguir en esto su mal propósito, presentan testigos falsos, que es la cosa más ligera del mundo hallarles entre ellos. Y así por fueros ordinarios como por vía de Roma se han hecho muchos divorcios porque piensan ellos que les es lícito como era en tiempo de moros. Y de estas cosas habemos hallado muchas en estas visitas[63].

Los casos que hemos hallado se refieren siempre a un doble matrimonio: una de las mujeres está casada ante el sacerdote, la

otra ante el alfaquí. Esta situación generaba difíciles problemas jurídicos en relación con el estatuto de los hijos o cuando se trataba de repartir las herencias, ya que las autoridades solo reconocían a la esposa casada por la Iglesia. En realidad, en las aljamas se vivía según una doble apreciación de las cosas. Por un lado, lo que decían las leyes de los cristianos, frente a las cuales se intentaba simplemente salvar las apariencias; por otro, la tradición musulmana, que era la que contaba. Esto se hacía particularmente patente en los grandes momentos de la vida colectiva o familiar, que eran ocasión para organizar fiestas tradicionales muy concurridas, ruidosas, espectaculares y a las que asistían cristianos viejos sin ningún problema. Más abajo volveremos sobre este aspecto al interesarnos por el islam morisco.

Volviendo a los comportamientos demográficos, interesa examinar la cuestión de la edad al matrimonio porque era el factor más frecuentemente aducido por los cristianos viejos para explicar el aumento de la población morisca, ya que, decían ellos, los cristianos nuevos se casaban muy pronto, apenas adolescentes, lo que les daba una gran ventaja, si se puede decir, a la hora de procrear hijos. El hecho de que los cristianos nuevos se casaran jóvenes no tiene por qué extrañar en un país donde todo el mundo, incluidos los cristianos viejos, hacía lo mismo —se trata de un hecho bien conocido que distingue España de sus vecinos. La diferencia entre cristianos nuevos y viejos no resulta muy grande. La edad al matrimonio de los hombres moriscos es de 24-25 años, la misma que para los cristianos viejos. La diferencia viene de la mujeres, que son las que cuentan, tratándose de demografía. Las moriscas, pues, contraían matrimonio a una edad sensiblemente más temprana que sus vecinas cristianas viejas: entre 18 y 19 años, para las primeras, frente a 20-21, para las segundas, lo que significa que las moriscas llevaban un adelanto teórico de 1,5 a 2 hijos por

pareja. No obstante, es difícil ir más allá y pensamos que se debe considerar que los ejemplos que se hallan a veces en ciertos expedientes inquisitoriales en los que aparecen niñas casadas a los diez u once años —incluso a los nueve— son excepciones que no se pueden generalizar. Lo más curioso es que, a pesar de la ausencia de celibato y el matrimonio precoz de las mujeres, la demografía morisca no conoció, lo acabamos de señalar, el dinamismo que le reprochaban los cristianos viejos. Una razón de este estado de cosas puede hallarse en la mortalidad infantil, probablemente muy elevada, aunque no sepamos gran cosa al respecto. En su proceso, el poderoso don Cosme Abenamir, patriarca morisco valenciano, explica que «nunca ha tenido hijos varones que le hayan vivido más de medio año»[64]. También son frecuentes las declaraciones de moriscas que afirman no tener «hijos vivos». Los datos de los que disponemos para regiones muy diversas —Valencia, Granada, Cuenca, Extremadura, Córdoba y Salamanca— dibujan un perfil demográfico morisco muy parecido al de los cristianos viejos. Así, el porcentaje de menores de quince años es del 35-40 por 100, como entre cristianos viejos, lo mismo que el promedio de hijos vivos por pareja —en torno a dos— o la tasa de matrimonios sin hijos vivos, próxima a un 10 por 100[65]. Por fin, el número de habitantes por casa tampoco difiere del de las de los cristianos viejos: entre 3,1 y 3,6, para todas las regiones estudiadas, salvo en Extremadura, donde pasa de 4 —4,1 exactamente—, y, sobre todo, en Valencia, cuyos 4,9 necesitarían un análisis preciso que queda por hacer.

La sociedad morisca se cimentaba en torno a una solidaridad «nacional» —muy bien analizada por Tulio Halperín Donghi— cuyos pilares eran el religioso, es decir, la pertenencia a la comunidad de los creyentes, y el familiar, en otras palabras, la solidaridad de los linajes. En la Corona de Aragón, la geografía y la protección señorial constituyeron un obstáculo considerable

para la penetración de los evangelizadores y de los agentes del poder cristiano, permitiendo una conservación alta de las formas de vida y de la cultura tradicionales, por no hablar de las prácticas religiosas. Las comunidades moriscas, siempre que podían, mantenían la estructura antigua de las aljamas, con sus síndicos portavoces que negociaban con los representantes de la Iglesia, de los señores, de los municipios o, más raramente, del rey. Las aljamas o concejos moriscos seguían nombrando a sus cadís (cargo de justicia), a sus carniceros, a sus parteras, a sus enterradores y, sobre todo, a sus alfaquís, jefes religiosos encargados, entre otras cosas, de instruir a los jóvenes en la lectura del Corán, consultores para todo cuanto atañía a la aplicación del derecho. Desde los años 1560, en la Corona de Aragón —en el reino de Granada ya ocurría así desde la llegada del Santo Oficio en 1526—, el Consejo de la Inquisición pidió a sus agentes locales que vigilaran y reprimieran preferentemente a los alfaquís o «dogmatizadores», a las parteras, a los carniceros o «degolladores *al alquible*» y a los «pilares de las morerías», es decir, a los jefes de las grandes familias que garantizaban la cohesión religiosa del grupo, pues se trataba de desmantelar la organización de las aljamas. Rápidamente, estas se adaptaron a la nueva situación creando todo un doble sistema de administración y de vida en los que lo esencial pasó a la clandestinidad con la complicidad, interesada, de los señores.

Estos constituyen, en efecto, una de las claves decisivas a la hora de entender la resistencia de las comunidades levantinas y aragonesas. Entre los grandes señores protectores de moriscos está don Sancho de Cardona, almirante de Aragón, que a pesar de su posición social fue procesado por la Inquisición y severamente multado y reprendido. El tribunal de la fe se lanzó muy pronto a una campaña de intimidación de los revoltosos señores, que estaban casi todos al borde de la ruina y permitían toda clase de irregularidades (a los ojos de los religiosos), como

las mezquitas, las carnicerías, los cementerios, etc., mediante el cobro de los antiguos impuestos de la época mudéjar, que se agregaban a los nuevos de la reciente era cristiana, sin contar los donativos más o menos secretos consentidos por las aljamas, para mayor seguridad. Todo este dinero (y el que iba al Santo Oficio) era recaudado por aljamas, es decir, que estaba fiscalizado mediante un sistema de solidaridad muy eficaz en el que los más ricos eran los que más daban. La riqueza de la élite morisca es la otra clave de la pervivencia de la sociedad tradicional. Pero sabemos poco acerca de la riqueza de los cristianos nuevos.

Conocer en sus rasgos generales la estructura socioprofesional de las comunidades moriscas es relativamente fácil para la segunda mitad del siglo XVI gracias a varios censos que se han estudiado, en particular, el de 1594. En los reinos de Murcia y de Valencia, así como en Aragón, los moriscos eran mayoritariamente campesinos. En el reino de Valencia, en el período comprendido entre 1566 y 1609, el sector primario representa el 64,4 por 100; el secundario, el 20,6 por 100, y el terciario, un 15 por 100. Para la región murciana, en 1583, los resultados son parecidos: un 65,7 por 100 para el sector primario, un 16,6 por 100 para el secundario, el 7,6 por 100 para el terciario, con un 9,9 por 100 de oficios dobles entre los que hay mucho terciario. En Aragón, la estructura profesional era sensiblemente más diversificada que en Valencia: el sector primario solo agrupa en torno a un 34 por 100 de los moriscos, mientras que el sector secundario alcanza un 44 por 100, y el terciario, un 22 por 100 —con un 6 por 100 de comerciantes.

En Castilla la Vieja, el panorama cambia. La agricultura y la ganadería representan poca cosa, y prevalece de manera indiscutible el sector industrial, principalmente, el metal y la construcción. En Ávila, la estructura profesional permanece

estable a lo largo de la primera mitad del siglo XVI. En 1503, los moriscos empleados en la industria representan un 56,3 por 100 del total de los activos, mientras que los servicios suman un 40,2 por 100, y el sector primario, tan solo el 3,4 por 100. En 1549, los porcentajes casi no han variado. Son, respectivamente, de 59,4 por 100, 36,9 por 100 y 3,6 por 100. Con la llegada de los granadinos expulsados de sus tierras en 1571, se introducen modificaciones sensibles, de las cuales la más notable es el incremento del sector terciario. Así, según el recuento de 1594, vemos que el sector primario pasa a representar un 17,7 por 100 del total, y el secundario, un 33,4 por 100, mientras que el terciario alcanza la tasa considerable del 46,7 por 100, con un peso enorme de la servidumbre y los transportes. Para Valladolid y su región, el mismo año, los resultados son los siguientes: sector primario, 18 por 100; sector secundario, 42,6, y sector terciario, 39,4 por 100. Vemos que estas proporciones son muy comparables. En estas comunidades era donde se reclutaban los famosos arrieros, muchos de ellos granadinos, que rondaban la imaginación de los cristianos viejos.

Castilla la Nueva albergaba a numerosas comunidades moriscas, que podemos agrupar según tres grandes zonas: la región de Guadalajara, la zona de Madrid-Toledo y, por fin, la manchega, que contaba con los mayores núcleos de población neocristiana en torno a Ciudad Real. Se trata de las cinco villas del Campo de Calatrava, Almagro, Bolaños, Villarrubia, Daimiel y Aldea del Rey, cuyos habitantes, en recompensa por su fidelidad a los reyes cristianos y su excelente integración, habían obtenido varios privilegios y exenciones que los equiparaban con los cristianos viejos. Eran artesanos (un 49 por 100, principalmente, en la construcción, el cuero y el metal), pero también agricultores (el 39 por 100, sobre todo en La Mancha). El comercio y los transportes, con poco más del 6 por 100, estaban poco representados. En Andalucía, los contrastes

eran grandes según las zonas. Para Córdoba disponemos de datos muy fidedignos. En 1592, por ejemplo, la estructura sectorial se dibuja como a continuación aparece: sector primario, 20,8 por 100; sector secundario, 54,1 por 100 (alimentación muy predominante), y sector terciario, 25,6 por 100.

Este espectro socioprofesional es bastante elocuente para entender los reparos que sentían muchos cristianos viejos preocupados por la salud económica del reino —como González de Cellorigo o Pedro de Valencia— ante la idea de expulsar a una minoría muy activa económicamente, en un país donde el trabajo manual era objeto de un desprecio catastrófico y cuya riqueza se suponía importante.

Desgraciadamente, el estudio de la propiedad morisca y del valor de los patrimonios es difícil de llevar a cabo y, de hecho, no está muy avanzado. Sin perdernos en muchos detalles, podemos afirmar que los moriscos no eran, ni mucho menos, un grupo miserable, pero a lo largo de la segunda mitad del siglo XVI fueron empobreciéndose de manera evidente, en particular, las comunidades de la Corona de Aragón, compuestas por campesinos de pequeños recursos, inmersos en un sistema de relaciones de producción de tipo feudal, sometidos a una presión fiscal considerable. Pero, al mismo tiempo, emergía cada vez más una élite económica, muy poco numerosa (menos del 10 por 100 de las familias, probablemente un 5 o un 6 por 100), pero muy activa y visible, que cristalizaría los celos de los cristianos viejos, dando pie a la leyenda de la riqueza morisca. Lo cierto es que, globalmente, por encima de los niveles de pobreza existió una especie de «clase» casi pobre, en los linderos de la pequeña mediania, mucho más solvente y dinámica que su equivalente cristiana vieja y en constante relación con ella, lo cual explicaría (sin necesidad de recurrir a ningún fanatismo

religioso) más de un rasgo de la difícil convivencia interétnica.

Religión y cultura: la identidad morisca

Identidad implica primero, y sobre todo, reconocimiento de un origen y de un pasado comunes y, en un segundo momento, voluntad de reclamarlos. En el caso de los moriscos que nos interesa ahora, la identidad viene forjada por la religión musulmana, que forma un todo con la vida cotidiana, la política y la moral. El islam morisco es una realidad rotunda e incuestionable, particularmente en la época que nos interesa, durante la cual el acoso de los poderes y de la Inquisición en particular todavía no han logrado poner en dificultad la práctica ritual ni los usos culturales. El empobrecimiento de la religión de los moriscos, que no nos parece tan importante como se ha dicho con frecuencia, ni siquiera demostrado para ciertas zonas, no se da en cualquier caso, sino después de la época del emperador. Durante la primera mitad del siglo XVI, por lo menos en las grandes zonas moriscas, y al amparo de los señores las más veces, la sociedad tradicional resiste en todos sus aspectos, empezando por el religioso. La práctica del guadoc —las abluciones rituales—, de la zalá —la oración—, del Ramadán se mantuvo intacta, así como las ceremonias que acompañaban la circuncisión, los matrimonios y los entierros. También siguen existiendo las mezquitas, las carnicerías donde se degollaba *al alquible,* las escuelas donde los alfaquís seguían enseñando el Corán y la organización de las aljamas con sus síndicos, sus cadís —alcaldes— y sus asambleas de antiguos. Del mismo modo perdura el uso de los trajes, del velo para las mujeres, del baño, de la cocina tradicional, del rechazo del cerdo —terriblemente tenaz— y la condena del vino —esta, observada con muchos matices, pues, como es sabido, en la civilización musulmana el

vino ocupa un lugar tan fascinante como ambivalente. Por fin, la lengua árabe, en su forma dialectal local, así como la escritura, siguieron vigentes, primero con la plena aceptación de los vencedores, luego contra sus prescripciones. Evidentemente, dentro de un conjunto tan amplio de prácticas, no todas podían mantenerse en su pureza original debido a la presión del medio hostil en el que estaban inmersos los moriscos. Cuanto más aislados se hallaban de la mirada de los cristianos, cuanto más compactas eran las zonas de poblamiento, tanto mejor se mantenían. Tal es el caso de la circuncisión, que se va perdiendo porque representa una especie de confesión indeleble y solo se sigue practicando en regiones fuertemente islamizadas —Granada y Valencia más que Zaragoza e infinitamente más que Castilla. Del mismo modo, las escuelas pasan a ser clandestinas, y los libros en árabe, muy buscados por las autoridades cristianas para ser destruidos, van escaseando, con la notable excepción del *Alcorán,* del que siguen apareciendo numerosos ejemplares cada vez que se operan registros en casas de moriscos. Tampoco parece que desaparecieran las numerosas prácticas adivinatorias, el uso de amuletos y escapularios o la magia amorosa. La morería de Valencia o Vila Nova contaba con varias hechiceras moriscas reputadas, que una amplia clientela cristiana vieja —muchas mujeres— venía a solicitar para la confección de toda clase de filtros de amor, de pócimas afrodisíacas, de ungüentos y otras recetas para que tal persona cayera enamorada de tal otra.

Uno de los eventos más característicos de la vida morisca, a la vez religioso y cultural, familiar y colectivo, lugar de intensa sociabilidad a la vez que terreno de comunicación e intercambios entre ambas comunidades, eran las zambras o fiestas tradicionales —en las que se bailaban también zambras, pues el término tiene las dos acepciones, aunque hoy en día prevalezca la segunda—, que las autoridades nunca pudieron desarraigar a pesar de sus esfuerzos. A las zambras organizadas

para festejar los nacimientos, la circuncisión y la imposición del nombre árabe, los matrimonios y cualquier otro gran acontecimiento, solían acudir cristianos viejos relacionados con las aljamas por varios motivos, preferentemente comerciales o de asesoramiento jurídico, pero también menos confesables, como podían ser el hecho de traer prostitutas a los lugares para los mozos o de vender armas a los moriscos, también de servir de correo y de informador entre las aljamas o entre estas y los agentes de los señores de las ciudades —todo esto debidamente remunerado por las aljamas, ni que decir tiene.

Pero el tema que más problemas planteaba era el del matrimonio, o el de los matrimonios, puesto que los moriscos vivían a caballo entre dos regímenes que se excluían mutuamente y que obligaban a practicar un equilibrismo a veces peligroso. Hemos visto más arriba que la poligamia no se extinguió con las conversiones y la aparición de sacerdotes en las nuevas parroquias. Lo que ocurrió, dada esta nueva vigilancia, es la instauración de todo un sistema de ocultación. Está claro que no se trataba de una poligamia masiva, sino reservada a una élite que podía mantener dos o más hogares —casi todos los casos que conocemos se refieren a dos mujeres, muy pocas veces a tres o más—, además de que la presión de la sociedad dominante incitaba a la moderación, cuando no a la adopción del modelo monogámico. Lo corriente era la coexistencia de las dos formas de matrimonio, el católico y el musulmán. En el caso de que los cónyuges declarasen que solo estaban casados ante el alfaquí, las autoridades no consideraban tal matrimonio como válido. Otro tanto sucedía con los grados de parentesco prohibidos, que los moriscos no solían respetar sin preocuparse de pedir cualquier dispensa, y también con las repudiaciones, que tampoco reconocía la Iglesia.

Durante algún tiempo, los poderes cristianos pensaron que fomentar los matrimonios mixtos sería una buena solución para

favorecer la fusión de ambas comunidades. Esta estrategia fracasó y, de todas formas, se decidió abandonarla cuando se descubrió que casi todos los matrimonios mixtos eran entre un morisco y una cristiana vieja, que la recién casada se iba a vivir con su marido entre moriscos y acababa convirtiéndose al islam, de tal suerte que el resultado era opuesto al esperado. Es posible que en Castilla las cosas fueran de otra manera, igual que en las ciudades importantes de Valencia o de Aragón, donde vislumbramos un principio de mezcla intercomunitaria en ciertos ambientes, entre artesanos, por ejemplo. Pero por lo que a la Granada y a la Valencia rurales se refiere, los matrimonios mixtos son escasísimos. Los pocos que conocemos revelan realidades más bien marginadas y precarias —huérfanas, mujeres de vida problemática, maltratadas por la vida—, aunque no siempre fue así. Conocemos dos o tres casos de mujeres cristianas viejas que casaron con moriscos y se integraron perfectamente en las aljamas desempeñando un papel importante, como llevar las cuentas públicas, ocuparse de las reuniones de los viernes, preparar a las novias para las bodas o a las difuntas para el ritual del entierro.

Otra forma de circulación de las mujeres, esta vez harto más recurrente, la constituía el amancebamiento o unión libre, como diríamos hoy. Parejas amancebadas existían en gran número en la sociedad cristiana, a pesar de estar perseguidas y de la doble sanción, penal y canónica, que recibían los infractores. No se trata, por lo tanto, de una especificidad cultural morisca —otro tanto podríamos decir de la prostitución—, sino todo lo contrario, ya que los cadís también perseguían a los concubinarios —y a las prostitutas— en las aljamas. Si no obstante mencionamos aquí este trato particular es porque en relación con los moriscos, el amancebamiento desempeña dos funciones específicas. En primer lugar, no se trataba a menudo sino de matrimonios musulmanes perfectamente regulares, pero,

al no estar reconocidos por las autoridades, como hemos señalado más arriba, se registraban como amancebamientos, y por la misma razón, caían bajo la sanción de la ley. Por otra parte, es cierto que existieron numerosas relaciones ilícitas entre cristianos viejos y moriscas que no desembocaron en matrimonios, sea por la diferencia de condición entre ambos, dado que la del hombre casi siempre era superior a la de la mujer —esta era frecuentemente una empleada de la casa—, sea por que aquel estuviera ya casado con una cristiana vieja. Los hijos que nacían de este tipo de uniones eran automáticamente considerados como cristianos viejos, aunque ilegítimos, y no pocas veces criados en la casa del padre con nombre cristiano. Esta suerte de interfaz sexual, de la que hay gran constancia en los archivos, principalmente para el reino de Granada, nos parece interesante y original. Fruto de una circunstancia étnico-cultural única en la España moderna, que se asemeja mucho a la que se estaba dando en el mismo momento en las Indias pero en una escala infinitamente menor, claro está, no se resume en una simple cuestión de explotación sexual de las vencidas, aunque, de hecho, lo fue a menudo, sino que también representa en no pocos casos la única alternativa dejada por una sociedad excluyente y casticista a la expresión positiva de un reconocimiento del Otro.

Las conversiones y el fracaso de la evangelización

Cuantos historiadores se han interesado por las conversiones de los mudéjares lo reconocen: estas obedecieron a criterios políticos antes que religiosos. En su nueva dinámica de afirmación de la autoridad real, el nuevo Estado que estaban forjando los Reyes Católicos tenía que tomar a cargo la dirección de la política religiosa. La conversión forzada de los

mudéjares peninsulares, solución autoritaria y violenta, al igual que la expulsión de los judíos, significaba el abandono, en nombre del famoso principio político de la unidad de la fe, del *modus vivendi* trinacional vigente durante la Edad Media, que tantos escritores, con más romanticismo que rigor científico, han querido transformar en Edad de Oro de la tolerancia hispana.

Las conversiones se llevaron a cabo en dos épocas distintas, primero, en Granada y en los territorios de la Corona de Castilla y, un cuarto de siglo más tarde, en la Corona de Aragón. El espíritu conciliador de las Capitulaciones de Granada de noviembre de 1491, muy comprensivas en cuanto al mantenimiento de la cultura y de la religión de los vencidos, no duró mucho, y solo sobrevivió mientras se mantuvo el influjo pacífico y moderado del primer obispo, Hernando de Talavera. Muy pronto, los problemas surgidos con la ocupación de las tierras de la vega, las desigualdades fiscales y, sobre todo, las presiones religiosas ejercidas por el cardenal Cisneros provocaron el sublevamiento de los musulmanes del Albaicín en 1499, rebelión que se extendió a las zonas montañosas del reino recién incorporado. Nada más restablecer el orden, los poderes cristianos reaccionaron sin contemplaciones: los mudéjares granadinos tuvieron que convertirse o exiliarse (julio de 1501), medida extendida en febrero de 1502 a todos los mudéjares de la Corona de Castilla, con la prohibición, además, de abandonar el territorio español. Tal medida no impidió el exilio de familias y pueblos enteros, probablemente importante durante los diez primeros años que siguieron a la conversión, pero que se mantuvo en tono menor en épocas posteriores.

La preocupación por la evangelización de los recién convertidos se plasma en la real cédula del 24 de octubre de 1500, que decide dotar al reino de Granada de un gran número de clérigos para las nuevas parroquias, a los que se adjuntarán no

pocos regulares. Pero la falta de vocación de este personal y la poca motivación de los moriscos hizo fracasar totalmente el intento de evangelización. Los poderes optan entonces, mediante una serie de medidas tomadas entre 1511 y 1513, por una actitud francamente represiva en contra ya no de las prácticas estrictamente religiosas, sino de todos los aspectos de la sociedad y la cultura tradicionales, contraviniendo lo pactado anteriormente. En febrero de 1511 se prohíbe a los moriscos, con el pretexto de impedir que se vayan a África, la venta de sus bienes y propiedades. El tren de medidas de Sevilla del 20 de junio del mismo año incluye la prohibición de los trajes tradicionales, de las carnicerías propias o la obligación de entregar para examen todos los libros en árabe. Se estipula que los padrinos de bodas y bautizos tendrán que ser cristianos viejos, y queda prohibido dividir las herencias como se hacía en tiempos de moros. Estas prescripciones quedan, por supuesto, por cumplir, particularmente en los señoríos, como se ve reflejado en un documento de febrero de 1512. Las disposiciones legales se suceden y reiteran sin efecto el catálogo aculturador hasta que llega el año 1526, con la estancia del emperador en Granada y la Católica Congregación de la Capilla Real.

Carlos V reside en Granada buena parte del año 1526. Momento de exaltación y de luna de miel. Pero también, por lo que atañe a nuestro tema, ocasión para volver a sumirse, tras las recientes deliberaciones de Toledo a propósito de la situación valenciana, en el multifacético problema morisco. El emperador recibe las quejas de los cristianos nuevos, presentadas por una delegación de notables regidores, pero también las de un grupo de eclasiásticos conducido por el licenciado Pardo, abad de San Salvador del Albaicín, que enfatizan tendenciosamente la mala voluntad de los nuevos convertidos, su odio a la religión cristiana y su empecinamiento en seguir siendo moros. El

soberano ordena entonces una visita que encarga a hombres de confianza conocedores de las realidades moriscas, como, entre otros, el obispo de Guadix, Gaspar de Ávalos, sobrino del gran Hernando de Talavera, o el franciscano Antonio de Guevara, que precisamente sigue desde un principio la cuestión valenciana, y también otro franciscano, el enigmático Juan de Quintana, antiguo hombre de Fernando el Católico, futuro confesor y capellán de Carlos y su hombre de confianza. La visita se da por terminada en octubre de 1526 y deja patentes los múltiples, graves e impunes agravios que recibían los neófitos, a la vez que insiste en la permanencia masiva del islam entre la población. Carlos V convoca incontinenti la famosa junta de la Capilla Real, que presidirá el inquisidor general Manrique, y a la que asistirán miembros destacados de la política imperial, como el secretario Cobos, el presidente de Castilla, Tavera, el confesor real Loaysa y una serie de letrados, entre los que merece especial mención el doctor Lorenzo Galíndez de Carvajal, quien redactó para la circunstancia un interesante *Parecer… sobre los moriscos del Reyno de Granada,* que es el único documento que ha llegado hasta nosotros, ya que el informe de los visitadores y las deliberaciones de la junta se han perdido. No pocas recomendaciones del escrito de Carvajal pasaron a figurar en la real cédula firmada por el emperador el 7 de diciembre de 1526, síntesis de los trabajos de la junta.

Esta se fija un triple objetivo: lograr por fin resultados en la asimilación o aculturación de los nuevos convertidos, reformar la administración para que cesen los abusos y, finalmente, cómo implicar eficazmente al personal eclesiástico en la conversión de los moriscos. Este, cuyas calidad y motivaciones dejaban mucho que desear, constituía uno de los puntos débiles del dispositivo, todos eran conscientes de ello. El doctor Carvajal no se muerde la lengua al evocar el ejemplo desastroso que dan los ministros del culto: «los curas y clérigos [viven] con sus mancebas,

envueltos en muchos vicios y pecados [...] que más son los robadores e instrumentos de perdición que los ministros de Dios ni de la Cruz»[66].

La real cédula cataloga, reincorporando parte de las prescripciones represivas anteriores, lo esencial de la religión y, más generalmente, de la cultura y de hábitos de la vida material morisca cuya extinción se decreta. Los baños y las carnicerías serían administrados por cristianos viejos, no podrían tener esclavos ni rescatar a moros —a no ser que se convirtieran y quedaran a cargo de cristianos viejos—, ni alheñarse ni llevar armas ni cambiar de residencia. La circuncisión quedaba prohibida salvo previa autorización del corregidor o del rector de la parroquia. También, y esto sí que marcaba una firme voluntad de destrucción de la cultura tradicional, se prohibía cualquier forma de uso de la lengua árabe, que no se debería hablar ni escribir. Los nombres se cambiarían, los contratos y títulos de propiedad se traducirían al castellano.

Por fin, se decide introducir el Santo Oficio en el reino, probablemente con la idea no tanto de ocuparse prioritariamente de los moriscos en un principio, sino más bien de los conversos, la gran obsesión de los funcionarios inquisitoriales. Más arriba hemos visto lo poco que actuó la Inquisición hasta mediados de siglo a causa del donativo de 90.000 ducados de los moriscos. Estos entendieron pronto que comprando su tranquilidad y resistiendo cotidiana y tenazmente, pero *sotto voce,* a la presión de los poderes, podían salvar lo principal. Hasta que este *modus vivendi,* propio de la época carolina, dejó paso, con su hijo, a una nueva evaluación de la situación en términos tales que no les quedaría más opción que la revuelta armada.

El cambio de coyuntura, de la permisiva o carolina a la decididamente asimilatoria o filipina, se plasma sin ambigüedad

en el sínodo convocado en Guadix por su obispo, don Martín Pérez de Ayala, en enero de 1554, que sería impreso en 1556 por Juan de Brocar en Alcalá. Pérez de Ayala es una de las grandes figuras del clero propagador del nuevo espíritu de Trento, y su nombramiento como arzobispo de Valencia en 1564, tras un corto paso por la diócesis de Segovia (1560-1564) le iba a permitir dedicarse a fondo a la cuestión morisca, aunque por poco tiempo, pues la muerte le arrebató en 1566 apenas dieciséis meses después de su llegada. El sínodo de Guadix presenta una clara ilustración de esa nueva mentalidad de los prelados contrarreformistas o, dicho con mayor propiedad, de los actores de la reforma católica, seriamente implicados en la formación del clero y en la vida de su diócesis, celosos de su autoridad y de una precisa definición del dogma. De las 256 constituciones que contiene el texto sinodal, 31 conciernen exclusivamente a los nuevos convertidos. El impreso enumera metódicamente las obligaciones religiosas a las que están sometidos los moriscos a partir del momento en que se han bautizado, insistiendo en la actitud que deben adoptar en los templos, la asistencia a los sermones y el adoctrinamiento. Al mismo tiempo, se procede a un examen exhaustivo de las prácticas que deben ser erradicadas. Estas sinodales, rebasando los límites de la modesta diócesis andaluza, tuvieron un influjo considerable e influyeron tanto en el Concilio provincial granadino de 1565 del arzobispo Guerrero como en la junta de Madrid del año siguiente, la cual sirvió de fundamento para la pragmática de 1567, de tan nefastas consecuencias.

En Valencia, donde las relaciones entre ambas comunidades se habían deteriorado notablemente desde principios del siglo XVI, fue la «revolución» de las Germanías la que generó el proceso de conversión. Durante los años 1521-1522, los insurrectos *(agermanats),* en su oposición a la nobleza territorial, se cebaron en los mudéjares, vasallos de los señores —y a veces

utilizados por estos en operaciones guerreras dirigidas contra los *agermanats*— e infieles, bautizándolos en masa a la fuerza y de manera harto precaria. La voluntad de perjudicar a los señores no es una explicación suficiente. Hay que tomar también en consideración la búsqueda, en aquel momento de peste, de un chivo expiatorio, además de la existencia de una antigua, irracional y solapada, aunque no menos efectiva, enemistad de los cristianos viejos hacia los «moros», que no necesitaba sino una ocasión favorable para estallar.

La Inquisición se puso inmediatamente a recoger testimonios contra aquellos que pretendían obstaculizar la conversión de los mudéjares o que dudaban simplemente de la validez de los bautismos. No hay que pensar que todos los que manifestaban su oposición al proceso de conversión eran los propios moriscos o los señores, pues no pocos de los denunciados eran cristianos viejos de a pie, si se puede decir, campesinos o artesanos, e incluso religiosos y, aunque los denunciantes los acusen de ser malos cristianos, renegados, concubinarios notorios o personas poco recomendables, sus dichos están ahí, y muestran la existencia de una corriente de opinión nada favorable al cambio de estatuto para los mudéjares, opinión que emana, según se trasluce claramente, de unos medios fronterizos o anfibios, entre moriscos y cristianos, propios de los espacios periurbanos, en los que se dan solidaridades intercomunitarias tanto familiares —matrimonios mixtos— como profesionales y comerciales. De las decenas de deposiciones que han llegado hasta nosotros se desprende una sensación de malestar, como si estuviéramos asistiendo a un momento penoso de ruptura o de hundimiento de un mundo.

Donde más duras fueron las resistencias fue principalmente en Oliva, en Gandía o en Xàtiva. El 13 de septiembre de 1522, mosén Juan Medina, vicario de San Miguel y San Dionís, «la iglesia nueva» de los moriscos convertidos en «la vila nova» de

Valencia, «morería que solía ser», entrega un memorial a los inquisidores de tono muy alarmista sobre la situación de los nuevamente bautizados que desean perseverar en su nueva fe y que son objeto de intimidaciones por parte de los moros que han quedado. Describe escenas de violencia terribles. Las antiguas mezquitas transformadas en iglesias son saqueadas, las imágenes maltratadas, varios individuos «se han ensuciado» en los altares de la de Gandía. Los escasos párrocos afectados a los nuevos lugares de culto no se atreven a ir. En casi todos los pueblos, añade, los moriscos vuelven a su antigua religión, protestan que «Dios quiere que haya moros», que «se les ha hecho fuerza», aunque, dice, «bien saben que no se les fue hecha fuerza ninguna, que por boca de los moros fue dicho que querían ser cristianos»[67]. Sin embargo, no todos los testigos opinaban así, como este que contó la venida a Llaurí, al sur de Valencia, en la Ribera Baja, de un nutrido grupo de hombres armados que obligaron a los mudéjares a convertirse amenazándolos de muerte[68]. Pero es cierto que en la mayoría de los casos en los que intervinieron los señores de moriscos en favor de la conversión, esta se hizo sin resistencia. Un largo testimonio fechado el 7 de enero de 1524 cuenta la conversión de los mudéjares de los lugares valencianos pertenecientes al andaluz marquesado del Zenete (la villa de Ayora y las baronías de Alberique, Alasquer, Alcácer y Gabarda) en agosto de 1522. El señor y su mujer, explica —en realidad, es ella, doña Mencía de Mendoza, la titular del marquesado—, mandaron a hombres de confianza a decir a los moros «que por amor de mí se tornen cristianos, que haciéndolo me complacerían mucho pues no quisiera que se echaran a perder aquellas baronías». Otro testigo cuenta que los moros fueron a ver al señor y este les dijo «que le placía se volviesen cristianos, que tanto le pagarían siendo moros como cristianos»[69]. No hubo ninguna resistencia, según el testigo, porque los mudéjares se bautizaron por su propia

voluntad sabiendo que tal era la voluntad del señor. Añade que estuvo en dichas baronías varios meses y vio cómo los moriscos iban a misa y vivían como cristianos. Pero las cosas cambiaron pronto, y los testimonios abundan a propósito del rechazo por parte de los moriscos de la religión cristiana y las protestas contra los bautismos considerados como forzados y el apoyo prestado por los señores a las reivindicaciones de sus vasallos recién convertidos. El 1 de marzo de 1524, por ejemplo, un testigo afirma que en el condado de Oliva todos los bautizados han vuelto a sus antiguas ceremonias y que «ha oído decir al señor conde que Dios perdonase a la reina doña Isabel y al cardenal que habían hecho ir muchas ánimas al infierno por haberlos hecho convertir»[70]. El 24 de septiembre de 1524 —será nuestro último caso—, un testigo denuncia a Maestre Sanchís, prior de San Agustín en Valencia, por haber dicho que los moros no han sido bautizados correctamente y, por lo tanto, no son cristianos, así «que los dejen estar en la sua lley»[71].

El clima era muy tenso. Los adversarios de la validez de los bautismos alegaban que las conversiones de los años 1521-1522 no eran oficiales ni espontáneas —a pesar de lo que afirmaban muchos testigos—, que los moriscos fueron motivo de gravísimas exacciones y no era en realidad sino una manera de debilitar a los señores, que no querían renunciar a los tributos que pagaban los mudéjares. Frente a esta opinión, otra contraria, la de la mayoría de los teólogos, de la población cristiana urbana y, lo más importante, del inquisidor general y del emperador, consideraba que la existencia de extensas zonas de infidelidad ya no era tolerable y que había llegado la hora de terminar la cristianización interior antes de lanzarse a defender a la cristiandad extramuros. La junta de teólogos y juristas reunida en Madrid en 1525, en la que la Inquisición tuvo una voz preponderante, esgrimió con fuerza este argumento, al que el papa se adhirió sin tardar. En fecha de 15 de mayo de 1525,

Clemente VII liberaba al emperador de su promesa oficial ante las Cortes de no convertir ni echar del reino a los mudéjares, y le autorizaba a expulsar a aquellos que no aceptaran la conversión.

La conversión general de los musulmanes del reino de Valencia se firmó el 13 de septiembre de 1525. La había precedido el edicto del 4 de abril de 1524, que decretaba la validez de los bautismos «espontáneos» de los agermanados y hacía obligatorio el bautismo de los recién nacidos. Tras la conversión forzada se entablaron negociaciones con las aljamas y los señores en Toledo. Las discusiones de esta junta, muy difíciles, se han descrito varias veces, lo que nos exime de volver sobre ellas. Desembocaron en la Concrodia de enero de 1526, en la que los moriscos valencianos, a pesar de que pagaron 40.000 ducados, no obtuvieron satisfacción sobre dos reivindicaciones importantes: la libertad de movimiento y el hecho de no pagar los impuestos varios de la época mudéjar, ya que iban a pagar los de los cristianos. Esta negativa significaba, por lo menos así lo entendieron los representantes moriscos, que para las autoridades cristianas, la conversión no implicaba ningún cambio positivo en relación con la situación anterior. Frente a esta realidad, los moriscos intentaron preservar a toda costa su organización y la existencia de las morerías. Por eso presentaron como una gran victoria la concesión más espectacular que lograron, a saber, que la Inquisición se abstuviera de intervenir contra los nuevos convertidos, salvo en los casos de grave y manifiesta observancia de la ley de Mahoma.

De esta suerte, los mudéjares cambiaron de religión y pasaron a ser miembros de la sociedad dominante sin que nadie pensara un solo instante que formaban parte de ella, aunque solo fuera a causa de la limpieza de sangre. Esta es la ambigüedad fatal o el pecado original fundadores de la situación insostenible de los moriscos, a la vez dentro y fuera de la sociedad cristiana, pero que también implicaban el dispositivo

de la evangelización. En efecto, dada esta situación, la evangelización se podía contemplar —y de hecho así fue— a la vez como coartada y como utopía. Como coartada: la evangelización no fue sino el necesario factor de buena conciencia en una empresa de sometimiento de los moriscos a partir del momento en el que todos saben que no son sino ciudadanos de segunda categoría. Como utopía: ya que los moriscos son cristianos, solo queda catequizarlos. Pero esto no descansaba sino sobre una ficción, porque los moriscos no eran cristianos.

Así que la evangelización fue un fracaso, incluso podemos afirmar que fue el gran fracaso de toda esta empresa. Tras las conversiones, se creó por todo el territorio una red de nuevas parroquias de moriscos y se planificó una serie de campañas de evangelización. En aquellos primeros años se pretendía llegar a una total asimilación de los moriscos que los principales interesados en la empresa, empezando por el propio emperador, imaginaban que se podría lograr rápidamente, en lo que se equivocaban completamente. La acción asimiladora implicaba dos espacios de competencias complementarios. Uno, negativo, apuntaba a la desaparición entre los neófitos de la lengua, las vestimenas tradicionales, los usos culinarios, en una palabra, los rasgos culturales externos. Con el otro, positivo, se esperaba resaltar las seducciones de la verdadera religión mediante campañas de evangelización y la creación de una red de parroquias, como ya hemos indicado. La época del emperador se caracterizó por unos métodos de evangelización más bien agresivos y polémicos, fundados sobre los antialcoranes, tratados hechos de lugares comunes de la doctrina islámica sacados del Corán o de la Çuna que se pretenden refutar. El recurso, en esos textos, al denigramiento sistemático del personaje del profeta y de la historia de la revelación islámica excluía toda forma de diálogo y de examen doctrinal comparado. A partir de 1555

apareció la literatura catequística propiamente dicha. Los catecismos sustituyeron a los antialcoranes.

Para la aculturación de los moriscos valencianos se recurrió al nombramiento de comisarios apostólicos dotados de grandes poderes, incluido el de reconciliar a los moriscos, en lugar del Santo Oficio, que estos rechazaban totalmente. En 1534, el comisario Ramírez de Haro emprendió su primera visita por el reino —realizó tres—, acompañado por fray Antonio de Calcena, con el fin de crear nuevas parroquias y un colegio para niños moriscos dotados con rentas del arzobispado de Valencia —la mayor cantidad— y del obispado de Tortosa. La dotación mínima por parroquia se fijó en 30 libras. Esta visita creó la estructura básica de la red de intervención en tierras moriscas. A partir de 1540, Ramírez de Haro vuelve a visitar el reino. Según Rafael Benítez, es entonces cuando se redactan las *Instructions e ordinacions per als novament convertits del regne de València,* texto en el que se fijan por fin de manera completa tanto los objetivos como el ritmo y los medios para lograr la total asimilación de los nuevos convertidos. Al contrario de lo que se pensaba quince años antes, la conversión se hace esperar, y ahora queda claro que no sirve para nada dispensar una instrucción religiosa a los moriscos, por excelente que sea, si no se les separa de sus hábitos culturales y de su modo de vida. Hay que llevarlos a abandonar lengua, trajes, prácticas de higiene, fiestas, etc. Pero al contrario de lo que se ha estipulado en el reino de Granada, aquí se hará sin traumatismos ni choques ni rupturas violentas, dejando a los moriscos tiempo, buscando la persuasión más que la amenaza. Se establece una escala en la gravedad de las prácticas censurables, empezando por lo propiamente religioso fundamental —circuncisión, ayunos, oraciones—, que sería llevado a conocimiento de los inquisidores, siguiendo por una segunda serie de observancias menos severamente castigadas, como las ceremonias con ocasión

de los nacimientos, los matrimonios y los entierros, además de los rituales de la carnicería, los juramentos «por Mahoma», el alheñarse para las mujeres, y terminando por la lengua y el vestido y todo lo más exteriormente cultural. Se cuidará muy particularmente de que los alfaquís no sigan actuando, así como las parteras y los amortajadores.

Las nuevas parroquias tendrán que tener al frente a personas que den buen ejemplo, requisito que hasta ahora ha dejado mucho que desear, y que se dediquen exclusivamente a su parroquia. La misión de los párrocos es triple: instruir, administrar los sacramentos y vigilar a los nuevos convertidos. Para este último cometido contarán con la ayuda de un alguacil. Los párrocos deberán asegurarse de que los moriscos acuden al oficio divino, que no trabajan los días prohibidos, que no siguen con las ceremonias musulmanas. Llevarán un libro con los nombres de los moriscos casa por casa, los bautismos, las confesiones y las defunciones. Por fin, las *Ordinacions* prevén el nombramiento de visitadores especiales para los lugares de moriscos que reforzarán la labor de los párrocos supervisando su actuación y controlando el nivel de aprendizaje de la doctrina de los moriscos.

El 10 de diciembre de 1526, poco antes de abandonar la ciudad de Granada, el emperador entregó al arzobispo fray Pedro Ramiro de Alba una instrucción en la que mandaba que se fundaran dos colegios para niños moriscos. El Imperial Colegio de San Miguel, así fundado, tenía por misión enseñar a leer y escribir, además de la doctrina cristiana, a cien niños moriscos. Este colegio, junto con el segundo estipulado, el de Santa Cruz de la Fe (1526) y un tercero, más tardío, de Santa Catalina Mártir (1537), constituyen el núcleo primitivo de la futura universidad. Debía admitir en un principio a cien niños y tenía 575.000 maravedís de renta —400.000 sobre los novenos de Su Majestad en el partido de las Alpujarras y Valle de Lecrín,

más 175.000 sobre el arzobispado. Pero la afluencia de alumnos neocristianos fue más bien escasa, lo que condujo a que se admitieran en la institución hijos de cristianos viejos para cursar las facultades de Artes, Teología y Leyes en la universidad. No obstante su relativo fracaso, cabe señalar que entre sus primeros alumnos figuró Juan de Albotodo, el famoso jesuita morisco que desempeñaría un papel fundamental en la Casa de la Doctrina del Albaicín, erigida por voluntad del arzobispo Guerrero el 5 de julio de 1559, ya en tiempos de Felipe II. También en Gandía, Francisco de Borja creó una universidad con colegio para moriscos, la primera institución creada con ese fin. Pero todo esto fracasó, a causa de la flaqueza de los ánimos y, más aún, de los medios, a causa, sobre todo, de la doblez de los poderes que, por un lado, ofrecían una integración religiosa caritativa y pacífica y, por otro, multiplicaban las medidas, económicas, sociales, políticas y culturales tendientes a hacer de los moriscos, según expresión de Braudel, «ciudadanos de segunda categoría».

Final

Con Felipe II, la clausura del Concilio de Trento y la Reforma católica, la suerte de los nuevos convertidos estaba echada. En 1563 se llevó a cabo el desarme de los moriscos valencianos. En 1566, la publicación, en Granada, de una serie de medidas muy restrictivas (trajes, habla, baños, etc.) generó gran tensión. Todos los intermediarios fracasaron frente a la intransigencia de los poderes, y los moriscos decidieron sublevarse. El levantamiento, empezado el día de Navidad de 1568, desencadenó una verdadera guerra, civil y religiosa, muy sangrienta, conocida como Guerra de las Alpujarras y admirablemente descrita por el contemporáneo Diego Hurtado

de Mendoza. La ganó el brillante don Juan de Austria, que necesitó poner en la empresa toda su pericia estratégica y todo un ejército. Los vencidos pagaron su tentativa de secesión: unas 70.000 personas fueron deportadas hacia ambas Castillas, en condiciones inhumanas (hubo un 30 por 100 de muertos durante la operación), la mayoría, durante el invierno de 1570-1571.

La terrible alerta que había significado el sublevamiento de las Alpujarras supuso el divorcio definitivo entre moriscos, vistos como enemigos decididos y peligrosos, y cristianos viejos. Ahora que el reino de Granada se había quedado sin moriscos, los poderes concentraron toda su atención y sus desvelos en la fachada oriental de la península. En la Corona de Aragón, en efecto, se encontraba a partir de entonces la mayor concentración de cristianos nuevos de la península. Estos, protegidos por los señores seglares o eclesiásticos (eran sus vasallos en proporciones próximas al 90 por 100), se hallaban sometidos a un conjunto de tensiones complejas que hacían de la zona una de las más sensibles del momento, desde un punto de vista político: espíritu independiente de las élites locales, tanto de la Iglesia como de la nobleza, que soportaban muy mal la represión de los moriscos, ejercida a contrafuero; presión otomana y berberisca en las costas, apoyada por un auge preocupante del bandolerismo; conexiones pirenaicas con los protestantes bearneses. Rumores recurrentes de inminentes sublevamientos de los moriscos mantenían a los cristianos viejos en perpetuo sobresalto, y una verdadera «psicosis» antimorisca cundió por el Levante. Frente a tal situación, los virreyes y los inquisidores, que dependían, no lo olvidemos, directamente de Madrid, se lanzaron de forma concertada (este aspecto nos parece capital) a una serie de campañas de vigilancia y de represión excesivamente duras, cuyo efecto, a pesar de resultados tangibles (reducción sensible del bandolerismo, mejor control de

las costas y, por lo tanto, disminución de la emigración clandestina y de los estragos del corso berberisco), se reveló opuesto al esperado: las comunidades moriscas rompieron con la sociedad cristiana y, peor todavía, no pocas de las más ricas y mejor organizadas se pasaron de manera explícita al campo de la Sublime Puerta. La intervención del Santo Oficio fue catastrófica y su responsabilidad en tal evolución, inmensa, tan grande era el odio que las aljamas experimentaban hacia los tribunales de la fe. Los años 1580 vieron el fracaso definitivo de la posible integración de los moriscos. Si no se los expulsó entonces, a principios de los 90, fue por razones de logística, de política local y también de desinterés progresivo por parte del monarca, preocupado por el problema atlántico (o sea, por Inglaterra) hacia el Mediterráneo oriental. La idea de solución final se iba perfilando, no obstante. El 12 de febrero de 1582, desde Lisboa, Felipe II, informado de la existencia de un complot morisco, escribía al cardenal de Toledo e inquisidor general, Gaspar de Quiroga:

> Me ha parecido muy mal negocio aquel. Y cuando no hubiera tantas experiencias de los tratos y ruines intenciones de los moriscos, bastara las que se tienen de su mal vivir para no poderse tener seguridad de ellos y ha muchos años que traigo no poco (sino mucho) cuidado de lo que a esto toca, pareciéndome que se debería remediar de una vez, para quitar de esos reinos, y de los de la Corona de Aragón, este inconveniente, porque vemos que ni el camino de la blandura, ni el del castigo, conservándolos, aprovecha con ellos. Y así será menester por caso necesario y forzoso, tratar muy de propósito y con gran fundamento del remedio general que esto podrá tener, que no holgaría yo poco verlo en mis días[72].

Hemos llegado a la fase final, la que desembocará en la expulsión de 1609, medio siglo después de la muerte del emperador.

---

1 M. Bataillon, «Honneur et Inquisition: Michel Servet poursuivi par l'Inquisition», *Bulletin Hispanique*, 27 (1925), págs. 5-17; la cita en la pág. 17. Traducido del francés por nosotros.

2 ADC, Inq., leg. 339, núm. 4848.

3 Conversos eran todos los nuevos bautizados, ya fueran de origen judío o musulmán, y sus descendientes, que eran así «conversos de judíos» o «conversos de moros». Pero el uso de la palabra «converso» a secas se reservó para los judeoconversos, mientras que a los «conversos de moros» se les llamaba moriscos, como es bien sabido.

4 B. Pérez, *Inquisition, pouvoir*, *op. cit.*, pág. 416.

5 Vincent Parello, *Les judéo-convers*, *Tolède* XV^{e}-XVI^{e} *siècles: de l'exclusion à l'intégration,* París, L'Harmattan, 1999, págs. 146-160.

6 Enrique Porqueres i Gené, *Lourde alliance: mariage et identité chez les descendants de juifs convertis à*

Majorque, París, Kimé, 1995, pág. 79. Traducido del francés por nosotros.

7 B. Pérez, *Inquisition, pouvoir, op. cit.,* págs. 527-531.

8 Patricia Banères, *Histoire d'une répression: les judéo-convers dans le royaume de Valence aux premiers temps de l'Inquisition (1461-1530),* tesis inédita leída en la Universidad de Montpellier el 24 de noviembre de 2011, págs. 185-200.

9 B. Pérez, *Inquisition, pouvoir, op. cit.,* págs. 458-463.

10 José Antonio Maravall, *Poder, honor y élites en el siglo* XVII, Madrid, Siglo XXI de España, 1979, pág. 118.

11 Escobar del Corro, *Tractatus bipartitus de puritate et nobilitate probanda,* Lyon, 1637, pág. 10, citado por Henri Méchoulan, *Le sang de l'autre ou l'honneur de Dieu,* París, Fayard, 1979, pág. 125. Hay traducción al castellano: *El honor de Dios: indios, judíos y moriscos en el Siglo de Oro,* Barcelona, Argos Vergara, 1981. Traducido del francés por nosotros.

12 Juan Arce de Otálora, *Summa nobilitatis hispanicæ…,* Salamanca, 1559, págs. 187-188, citado por Henri Méchoulan, *Le sang de l'autre, op. cit.,* pág. 126. Traducido del francés por nosotros.

13 Melchor Peláez de Meres, *Tractatus maioratuum et meliorationum Hispaniæ,* Granada, 1575, fol. 193r°-v°, citado por Henri Méchoulan, *Le sang de l'autre, op. cit.,* pág. 127. Traducido del francés por nosotros.

14 Juan de Pineda, *Diálogos familiares de agricultura cristiana* (Salamanca, 1589), Madrid, Atlas, 1964, pág. 103.

15 BNE (Biblioteca Nacional de España), Ms. 13043, citado, entre otros, por Juan Hernández Franco y José Javier Ruiz Ibáñez, «Conflictividad social en torno a la limpieza de sangre en la España moderna», *Investigaciones Históricas,* 23 (2003), págs. 35-56; la cita en la pág. 35.

16 AHPC (Archivo Histórico Provincial de Cuenca), Protocolos, leg. 2236, núm. 1.

17 Quevedo, *Poesía original completa,* ed. de José Manuel Blecua, Barcelona, Planeta, 1983, pág. 1.170.

18 Melchor de Santa Cruz de Dueñas, *Floresta española de apoteghmas o sentencias sabia y graciosamente dichas de algunos españoles,* Toledo, 1574. Manejamos la edición de Bruselas, 1629, pág. 112. Hemos modernizado la ortografía. La cursiva es nuestra.

19 *Ibíd.*, pág. 113. La cursiva es nuestra.

20 Gaspar Lucas Hidalgo, *Diálogos de apacible entretenimiento,* Madrid, 1604. Citamos por la ed. de Julio Alonso Asenjo y Abraham Madroñal, Valencia, Universitat de València, 2010, pág. 111. Esta obra se incluyó en el *Índice* de Sotomayor de 1640. La cursiva es nuestra.

21 AHN, Inq., leg. 120, núm. 13 (1571).

22 *Ibíd.*, núm. 15 (1574).

23 AMC (Archivo Municipal de Cuenca), leg. 184, núm. 6. La cursiva es nuestra.

24 Citado por Juan Antonio Llorente, *Historia crítica de la Inquisición en España, op. cit.,* vol. IV, págs. 303-304. La cursiva es nuestra.

25 BNE, Ms. 718, fol. 4r°-v°.

26 *Ibíd.*, fol. 8r°.

27 AGS, P. R., 26-128.

28 *Ibíd.*

29 AHN, Inq., leg. 120, núm. 7.

30 *Ibíd.*, núm. 29.

31 ADC, Inq., leg. 718, núms. 906-1 y 2.

32 AHN, Inq., leg 120, núm. 31. La cursiva es nuestra.

33 *Ibíd.*, núm. 15.

34 Pierre Vilar, *Histoire de l'Espagne,* París, Presses Universitaires de France, 1980, págs. 12-13 [1.ª ed., 1947]. Traducido del francés por nosotros.

35 Antonio de Nebrija, *Gramática de la lengua castellana,* ed. de Antonio Quilis, Madrid, Editora Nacional, 1981, pág. 100.

36 *Romancero general,* II, Madrid, Atlas, 1945, pág. 190.

37 AGS, E-1171-131.

38 *Ibíd.*, E-1273-250.

39 José Ortega y Gasset, *Obras completas,* vol. 9: *Una interpretación de la historia universal,* Madrid, Alianza Editorial, 1983, págs. 138-139.

40 Véase, por ejemplo, Juan Ignacio Gutiérrez Nieto, «La discriminación de los conversos y la tibetización de Castilla por Felipe II», *Revista de la Universidad Complutense*, XXII, núm. 87 (1973), págs. 99-129.

41 Sebastián de Covarrubias, *Tesoro de la lengua castellana o española* (1611), Madrid, Turner, 1979, págs. 316b, l. 8 y 16.

42 *Ibíd.*, págs. 767b, l. 53-54.

43 *Ibíd.*, págs. 784a, l. 48-54.

44 *Ibíd.*, págs. 896b, 897a.

45 Américo Castro, *Cervantes y los casticismos españoles,* Madrid, Alianza Editorial, 1974.

46 Yves Durand, *Les solidarités,* París, Presses Universitaires de France, 1987, pág. 18.

47 AHN, Inq., leg 120, núm. 9 (proceso de Juan Rodríguez de Pisa, vecino de El Viso, 1549). Hemos modernizado la ortografía.

48 *Ibíd.*

49 *Ibíd.*

50 *Ibíd.*

51 Una copia de la lista se puede ver en AHN, Inq., leg. 120, núm. 48.

52 Citado por Albert A. Sicroff, *Los estatutos de limpieza de sangre: controversias entre los siglos* XV *y* XVII*,* Madrid, Taurus, 1985, pág. 149 [1.ª ed. en francés, 1960].

53 «Informe que Lorenzo Galíndez Carvajal dio al Emperador Carlos V sobre los que componían el Consejo Real de S. M.», en *Colección de documentos inéditos para la historia de España*, I, Madrid, Imprenta de la Viuda de Calero, 1842, págs. 122-127.

54 *Ibíd.*, pág. 126.

55 Citado por Joseph Pérez, «Política y religión en tiempos de Felipe II», en Luis Antonio Ribot García y Ernest Belenguer Cebriá (coords.), *Las sociedades ibéricas y el mar a finales del siglo* XVI*,* Madrid, Sociedad Estatal Lisboa ’98, 1998, II, pág. 229.

56 Citado *ibíd.*

57 Fray Luis de León, *De los nombres de Cristo*, ed. de Cristóbal Cuevas, Madrid, Cátedra, 1984, págs. 376-377.

58 Fernand Braudel, «Conflits et refus de civilisations», *Annales: Économies, Sociétés, Civilisations,* 2.4 (1947), págs. 397-410.

59 Tulio Halperín Donghi, «Recouvrements de civilisation: les morisques du royaume de Valence au XVIE siècle», *Annales: Économies, Sociétés, Civilisations* (1956), págs. 154-182.

60 AGS, CCa, leg. 201-6.

61 El texto de la misión lo ha publicado Eliseo Vidal Beltrán, «El cuaderno de un visitador de moriscos», *Estudis,* 8 (1979-1980), págs. 37-69. La cita está en la pág. 58. Hemos modernizado la grafía.

62 AHN, Inq., leg. 551, núm. 32.

63 Citado por Antonio Gallego y Burín y Alfonso Gamir Sandoval, *Los moriscos del Reino de Granada según el sínodo de Guadix de 1554,* Granada, Universidad de Granada, 1968, pág. 230.

64 AHN, Inq., leg. 542, núm. 2.

65 Raphäel Carrasco y Bernard Vincent, «Amours et mariage chez les morisques au XVIE siècle», en A. Redondo (dir.), *Amours légitimes et amours illégitimes en Espagne (*XVIe-XVIIe *siècles),* París, Publications de la Sorbonne, 1985, págs. 133-150.

66 Citado por Augustin Redondo, «El primer plan de asimilación de los moriscos granadinos: el del doctor Carvajal (1526)», en *Les morisques et leur temps,* París, CNRS, 1983, pág. 118.

67 AHN, Inq., leg. 799 (3), fol. 388r°-389r°.

68 *Ibíd.*, fol. 418r°, también fol. 421r°-v°.

69 *Ibíd.*, fol. 407 v°-410 r°. Traducido del valenciano por nosotros.

70 *Ibíd.*, fol. 416v°. Traducido del valenciano por nosotros.

71 *Ibíd.*, fol. 437v°.

72 AHN, Inq., leg. 553, núm. 27.

Capítulo VIII

Un considerable reto social: la pobreza

Mucho antes de la gran crisis del Barroco, la España imperial de Carlos V es ya la de la pobreza múltiple, creciente, amenazadora. Lejos de ser «el primer lujo»[1] de las ciudades del Quinientos, la pobreza fue escozor y baldón. Y, más todavía: fue un campo de batalla en el que se enfrentaron fuezas de signo contrario, defensoras unas de las prerrogativas de la Iglesia y de los valores del pasado, empeñadas las otras en secularizar la beneficencia y suprimir la mendicidad. No es difícil adivinar cuál de ambas acabó triunfando.

Reflexiones preliminares

La pobreza es, obviamente, una de las realidades más recurrentes y universales de toda la historia de la humanidad, por tanto, carecería de sentido hacer de este tema una exclusividad del reinado de Carlos V o de la época moderna en general. Pero también es verdad que cualquier tipo de sociedad, en cada período de su evolución a través del tiempo, ha tenido que aportar una respuesta al angustioso problema de la privación y del desasistimiento. Por eso, el estudio de la manera que ha tenido, o tiene, cada sociedad de tratar a sus pobres representa una de las vías de acceso al conocimiento de la sociedad global más fecundas y cargadas de significación. La pobreza, por muy marginal o periférica que parezca, se halla, en efecto, en el punto de convergencia de varios factores que implican los fundamentos de la sociedad, económicos, políticos

y morales. Dicho de otro modo, la pobreza, en cuanto efecto de la acción conjunta de esos factores, constituye un cuestionamiento esencial de la validez de tales fundamentos, en función, claro está, del ideal de justicia y de bienestar sociales propio de cada sociedad en el momento considerado. El incremento de la pobreza constituyó uno de los retos sociales más dolorosos e inextricables a los que se tuvieron que enfrentar las monarquías del Renacimiento y, en máximo grado, la primera de todas, la española, la más tempranamente y con mayor fuerza expuesta a la revolución de los precios. La historiografía modernista, por lo menos en parte, sensible al abismo infranqueable que separó el brillante y costoso despliegue internacional de la monarquía española y el aumento catastrófico de la pobreza interior, ha querido ver en esa chocante paradoja el signo del fracaso de la empresa carolina. Esta visión, que calificaremos de «pesimista», arraiga por lo esencial en una lectura que podríamos considerar realista, o documental, de ciertos textos literarios, entre los que sobresale *La vida del Lazarillo de Tormes.* Habrá que cuestionar más abajo la validez de tal planteamiento.

La historiografía de la pobreza en la época de Carlos V presenta hoy en día grandes lagunas, pero aunque todavía esté por escribir la gran síntesis definitiva sobre el tema, disponemos de datos suficientes para intentar una cuantificación y una tipología de la pobreza, así como una descripción del funcionamiento de la beneficencia durante la primera mitad del siglo XVI. Tal enfoque, no obstante, por esclarecedor que resulte, además de ser incompleto, deja a un lado aspectos esenciales del tema, políticos, morales e ideológicos. Esta necesidad de adoptar un enfoque más amplio nos ha llevado a considerar la necesidad de compensar las insuficiencias del estudio propiamente concreto y documental de los hechos sociales relacionados con la pobreza, incluyendo un análisis del debate ideológico sobre la

mendicidad que atraviesa todo el período. La literatura sobre el tema fue abundante a partir de los años 1520 y dio lugar a algún intercambio de ideas de gran interés. Aunque el reinado de Carlos V no represente sino la primera etapa de una evolución que abarca todo el siglo XVI, hasta que la llegada del duque de Lerma al poder en 1598 significara el abandono de los proyectos de reforma de la beneficencia, el momento carolino presenta rasgos perfectamente identificables que le otorgan su fisionomía propia, lo que llamaremos el tiempo de las interrogantes, con las propuestas de Juan Luis Vives en 1526, que abren ese espacio, y *La vida de Lazarillo de Tormes* en 1554, que lo cierra. Entre ambos extremos, la controversia entre Domingo de Soto y Juan de Robles o de Medina, en 1545, permitirá fijar los términos del debate.

Entre los motivos básicos de reflexión que movilizaron a los hombres del Renacimiento, tres temas, estrechamente vinculados entre sí, merecen especial atención: los cambios en la percepción de los grupos de indigentes, la evolución del concepto de caridad y el significado de los intentos de reforma de la beneficencia. En este terreno, el corte político de mediados de siglo, con la subida al trono de Felipe II, no presenta una incidencia particular. La reflexión iniciada durante los años 1520 en Brujas por Juan Luis Vives se prolongaría durante casi un siglo, hasta los primeros años del reinado de Felipe III. El momento culminante de la cuestión de la beneficencia se sitúa después de 1560 y, por lo tanto, quedará fuera de nuestro análisis. El ensayo pionero de Vives y la controversia entre Soto y Robles-Medina han de verse, por consiguiente, como otros tantos momentos dentro de un movimiento continuo de toma de conciencia y de voluntad reformadora que fue madurando con el tiempo hasta desembocar en las tentativas de reforma de la segunda mitad del reinado de Feipe II, pero que, tras la muerte de este soberano, serían abandonadas a raíz del cambio

de personal político y la reacción aristocrática del Barroco.

Para terminar, abordaremos la cuestión de la literatura picaresca, que aparece a principios de los años 1550. Estudiar el impacto social de la pobreza en la sociedad de la España imperial sin tener la curiosidad de ir a ver lo que dice esta literatura sería ciertamente truncar el tema. Pero tampoco se trata de cometer el error inverso, que consistiría en privilegiar lo que podríamos llamar la «mirada del pícaro sobre la sociedad», a la hora de hacerse una idea de las tensiones generadas por el pauperismo en la sociedad real. La literatura picaresca no es una literatura de reportaje, por decirlo así. Al contrario, por su complejidad conceptual y por su alto nivel de elaboración artística, constituye uno de los géneros de nuestro Siglo de Oro de más difícil interpretación, como lo demuestra el sinnúmero de escritos de dilucidación que ha generado, muchos de ellos, de particular valía. En este caso, también se debe tomar en cuenta la cronología. En tiempos del emperador tan solo asistimos al arranque de esta literatura, con unos cuantos diálogos y el prodigioso *Lazarillo,* que más que un relato picaresco propiamente dicho sería la protonovela de un género que llegaría a su plenitud casi medio siglo más tarde con Mateo Alemán, autor muy relacionado con los reformadores de la beneficencia.

¿Qué es «pobreza» en las Españas imperiales?

Según la definición (amplísima) que propone Michel Mollat, el estado de pobreza es

> una situación, sufrida o voluntaria, permanente o pasajera, de debilidad, de dependencia y de humildad que se caracteriza por la privación de los medios —distintos según las épocas y las sociedades— que permiten obtener potencia y consideración en la sociedad: dinero, poder, influencia, ciencia o capacitación técnica, alcurnia, vigor físico, facultades intelectuales, libertad y dignidad personales[2].

Esta definición presenta la ventaja de poner inmediatamente

de relieve el carácter relativo de la pobreza; el grado de privación solo se puede establecer en relación con un nivel de referencia interno, propio de cada realidad planteada, por ejemplo, el nivel mínimo de subsistencia individual, el nivel medio de las condiciones de existencia de la sociedad a la que pertenece el individuo considerado, el nivel de desarrollo económico, social e intelectual general en una zona y en una época determinadas, entre otros. Por lo tanto, la pobreza expresa primero una diferencia y marca cualitativamente al que la sufre —pobre es, primero, un adjetivo—, como ocurre con el estado de siervo o de hombre libre, de noble o de villano.

En segundo lugar, la definición de Michel Mollat nos va a permitir establecer una primera línea de demarcación entre la situación de privación sufrida o voluntaria, o sea, entre la pobreza voluntaria de los espirituales —las órdenes religiosas, por ejemplo, particularmente las mendicantes— y aquella que sufren amplios sectores de la población por razones ajenas a su voluntad. En el marco del presente libro solo nos ocuparemos de esta última categoría, pues la historia de la pobreza espiritual discurre por derroteros muy alejados de los frecuentados por la historia social del pauperismo, que es la que nos interesa. No obstante, el ideal de la pobreza espiritual como forma más perfecta de acercamiento a la humanidad de Cristo redentor constituye la clave esencial para entender el concepto tradicional de caridad cristiana imperante en el siglo XVI, y convendrá tenerlo siempre presente. De hecho, esta es la representación invariable a la que aluden los tratados de la época sobre el tema, ajenos en apariencia a los apremiantes reclamos de la realidad. Pero, al mismo tiempo, cabe recordar la fina ironía cervantina, en el famoso apóstrofe de Cide Hamete Benengeli:

> Digo que ha de tener mucho de Dios el que se viniere a contentar con ser pobre, si no es de aquel modo de pobreza de quien dice uno de sus mayores santos: «Tened todas las cosas como si no las tuviésedes», y a esto llaman pobreza de espíritu; pero tú, segunda pobreza, que eres de la que yo hablo, ¿por qué quieres estrellarte con los hidalgos y bien nacidos más que con la otra gente?[3].

Ciñéndonos más a nuestro tema, pues, habrá que introducir una segunda distinción, dentro de la categoría de los pobres no voluntarios, de esta «segunda pobreza» que aborrecía don Quijote, entre los verdaderos o legítimos y los fingidos. Esta diferencia es capital, ya que iba a generar el primer gran debate de la modernidad sobre la asistencia pública, cuyo objeto fue precisamente determinar el mejor modo de reducir la pobreza gracias a medidas coercitivas de reinserción social de los pobres fingidos —obligándoles a trabajar— o mediante la creación de un nuevo sistema de amparo de los pobres legítimos. Los pobres fingidos constituían un problema de sociedad que contemplaba perfectamente el derecho común.

Llegamos así a una definición más estrecha de la pobreza: eran consideradas como pobres todas aquellas personas que no teniendo más que su fuerza de trabajo para subsistir, se hallaban en la incapacidad material de trabajar por motivos de fuerza mayor —enfermos, lisiados, locos, niños huérfanos, ancianos, nobles— y no tenían a ningún familiar o allegado que pudiera tomar a cargo su subsistencia. Estos individuos debían ser socorridos y amparados.

Por encima de este nivel cero de la pobreza, por decirlo así, existía el amplio campo de la pobreza ocasional, más o menos drástica y duradera, que afectaba a amplios sectores de la población trabajadora, tanto rural como urbana, y más a aquella que a esta, en el tipo de sociedad que nos ocupa. Esta pobreza venía determinada por las fluctuaciones del mercado del empleo —como hoy en día— pero también, y en mayor medida todavía, por los acosos de las llamadas crisis de subsistencias, propias de las sociedades de antiguo régimen, que podían sumir de repente en la indigencia, de forma episódica o definitiva, a colectivos humanos enteros. Estas dos series de factores, en la génesis de los cuales intervienen otros de difícil comprensión en el estado actual de nuestros conocimientos, determinan un

sinnúmero de situaciones y de tipos de pobreza imposibles de medir o de sistematizar.

El número de pobres y las categorías

Saber cuántos pobres hubo en los reinos españoles durante la época imperial resulta poco menos que imposible a causa de la ausencia de fuentes adecuadas para llevar a cabo semejante recuento o, cuando las hay para tal o cual zona, por lo difícil que resulta interpretar los datos que contienen. No obstante, vamos a intentar sintetizar lo que se sabe en la actualidad al respecto, que es más de lo que se podría suponer, gracias, en gran parte, a la existencia de numerosos estudios monográficos de historia social aparecidos durante los años 80 y 90 del siglo pasado.

Fuera de los censos de pobres «vergonzantes» y «mendicantes» efectuados en Toledo en 1546 y en 1558, conocidos desde hace años y estudiados por Augustin Redondo[4], no se sabe de la existencia de otras listas de necesitados relativas a otras aglomeraciones para la época que nos interesa. Por tanto, si destacamos por parciales, impresionistas o subjetivas las referencias dispersas que nunca deja de haber en muchas clases de documentos, acerca de la carestía, los malos tiempos, el aumento de los indigentes y su estimación global relativa a tal o cual lugar en tal o cual momento, las únicas fuentes a las que podemos acudir son los padrones de vecinos, relativamente numerosos durante el siglo XVI, aunque tan solo en la Corona de Castilla. El cotejo de estos documentos constituye el punto de partida obligatorio si se quiere llegar a una aproximación cuantitativa mínimamente aceptable del fenómeno de la pobreza. Muy utilizados por numerosos historiadores, los censos de población y los padrones

de vecinos forman parte de la cultura básica de cualquier estudioso de la España moderna, por eso pensamos que es inútil pormenorizar aquí cómo se elaboraban estos recuentos ni cuáles son los problemas de interpretación que plantean. Apuntaremos tan solo que estas listas evalúan el potencial humano de los núcleos de población en función de las unidades fiscales o «vecinos», es decir, los cabezas de familia; que en los padrones figuran tanto los pecheros como los exentos, mientras que en los censos de población, por lo general, solo aparecen los pecheros.

Para la época del emperador disponemos de los censos efectuados durante los años 1528-1535, cuyas cifras compararemos con las que arroja el segundo gran censo del siglo, el de 1561, para destacar una evolución. Para los años 1530 tenemos un total de 25 ciudades que indican el número de pobres que moran en ellas, mientras que para 1561, estas son 26, pero tan solo cinco son comunes a ambas listas. La media para los años 1528-1535 es del 8 por 100 de vecinos pobres, mientras que en 1561 hallamos un aumento considerable: el 20,5 por 100 de los vecinos son señalados como «pobres». Estas medias ocultan enormes diferencias y variaciones. Por ejemplo, en Alcaraz se pasa de un 4,5 por 100 de necesitados en 1528 a un 41 por 100 en 1561, y en Palencia, de un 54,4 por 100 de pobres según el padrón de 1533 a un 35,6 por 100 en 1548.

Estas cifras requieren varios comentarios. El primero concierne a la magnitud del aumento en tan solo unos treinta años escasos. Todas la cifras indican una tendencia alcista coherente que no deja lugar a dudas, por muy inseguras que resulten algunas. Además, lejos de representar una cumbre secular, la tasa de pobres de 1561 iba a quedar muy atrás, comparada con las que se alcanzarían a finales de siglo, próximas al 25 por 100. Tomando en cuenta lo esencial de los datos disponibles, podemos afirmar que el promedio de pobres durante la época de Carlos V se sitúa en torno al 14 por 100,

mientras que para el reinado de su hijo crece hasta alcanzar un 20 por 100, o sea, la quinta parte de la población, proporción que Fernand Braudel pensaba válida para toda la Europa mediterránea en los años 1580. En comparación, la época imperial aparece como particularmente feliz y, de hecho, fue un período de crecimiento y expansión. En este caso, también, prevalece la continuidad de un fenómeno de aumento paulatino de la indigencia tan solo comenzado durante la primera mitad del siglo pero ya lo suficientemente brutal como para impactar con fuerza las mentalidades.

Nuestra segunda observación concierne a la naturaleza de la fuente. Se trata, en efecto, de censos fiscales con destino a la administración central, lo cual permite sospechar que en ciertos casos se habrá exagerado la pobreza local por miedo a un aumento de la presión fiscal. Pero no se puede saber cuándo hay exageración, ni en qué proporción. No obstante, si consideramos que la población flotante, compuesta en gran parte por mendigos errantes —en ciertas ciudades eran muy numerosos—, no viene en los padrones, podemos pensar que en ciertos casos, aunque no sepamos en cuáles, la omisión y el aumento se anulan recíprocamente e incluso puede darse que los censos se queden cortos. Por tanto, lo más significativo será no el valor absoluto en cada momento, sino la tendencia observable a lo largo del siglo. Desgraciadamente, los datos son bastante parciales y resulta casi siempre imposible destacar tal evolución.

En tercer lugar, hay que tomar en cuenta el momento de la elaboración de los vecindarios. Por ejemplo, los recuentos que sirvieron para el censo de 1561 se confeccionaron durante un período de grave crisis de subsistencias, con peste en varios sitios, lo cual puede explicar los altísimos porcentajes de ciertos lugares, que corresponderían, pues, a un grave desajuste coyuntural pero no a una pobreza estructural.

Por fin cabe preguntarse a qué hace referencia la terminología empleada en los censos cuando se refieren a los pobres. Es lo que vamos a examinar en el siguiente apartado.

Las categorías

Según explica José María Carretero Zamora, los pobres que figuran en los padrones son los «pobres fiscales», es decir, los jefes de familia incluidos en el padrón fiscal que normalmente quedan sujetos al impuesto, pero que no tienen bienes y viven de su trabajo, o cuyos bienes son inferiores a una cantidad muy baja —5.000 maravedís, o sea, 13,3 ducados en Sigüenza, por ejemplo[5]. A menudo, los padrones no indican oficio frente al nombre de ciertos vecinos calificados de «pobres», pero ello no significa que no trabajaran, sino que los que elaboraron el censo no juzgaron útil indicar la ocupación del sujeto en cuestión, ya fuera porque lo consideraran superfluo, dado que no serían contribuyentes, ya por otros motivos que se nos escapan. Del mismo modo, el término «pobre» a secas aparece en no pocos casos frente al nombre de un individuo con oficio —a veces, inesperado, por considerarse el tal oficio lucrativo, como platero, médico, tabernero o cura. Por fin, la mención «vive de limosna» o «pordiosero», que también figura, parece referirse a vecinos caídos en la indigencia, pero empadronados, no obstante. Por consiguiente, es difícil deducir de la existencia o no de una mención de oficio junto al nombre de un vecino «pobre» que este no trabajaba y, menos aún, que no tuviera oficio, pero hay que admitir que los matices eran muy numerosos dentro de una infinidad de situaciones de pobreza en el marco del municipio, que los censos los contemplen o no de manera satisfactoria para el historiador.

Vamos a distinguir tres familias de pobres, los que no

trabajan, los que tienen un oficio y las viudas.

—Los que no trabajan o, en todo caso, los que no tienen oficio. Son de dos clases, los «pobres de solemnidad» o «mendicantes» y los «pobres vergonzantes». Veremos más abajo el caso de las viudas. El *Diccionario de autoridades* define así a los primeros: «Pobre de solemnidad. Se llama el que padece total necesidad, y pobreza, por la que se ve obligado a pedir limosna para mantenerse. Pudo haberse dicho, porque por lo regular concurren semejantes pobres a las solemnidades, o fiestas». La definición para los segundos es esta: «Vergonzante. Aplícase regularmente al pobre de obligaciones, que pide secretamente y con recato». En cuanto a «obligaciones», significa «las prendas y estimación que debe conservar el hombre honrado, para ser estimado y respetado». Los vergonzantes solían evitar la limosna pública y eran mantenidos a domicilio por las instituciones caritativas, públicas o privadas, o por tal o cual particular. Los imperativos de la honra eran, como es sabido, sagrados, y podían conducir hasta extremos truculentos, o cómicos, del estilo de la situación evocada en este curioso informe municipal cordobés de febrero de 1522 —invierno terrible de hambre y peste—, donde vemos a doncellas y señoras «de obligaciones» forzadas a prostituirse con tal de no salir a recibir limosna pública:

> Hay hidalgos pobres y viudas y doncellas encerradas que padecen extrema hambre, los cuales por su honestidad y estado no pueden salir a recibir la dicha limosna, a cuya causa se mueren de hambre algunos de ellos y las doncellas y mujeres honestas, viéndose perecer de hambre disponen de sus personas en mucho perjuicio de sus honras, lo cual no harían si fuesen proveídas las tales personas de limosnas[6].

En el padrón de Palencia de 1533, el número de vecinos «pobres» sin profesión asciende a 595, casi el 60 por 100 del total de los vecinos sin profesión de la ciudad, pero en este conjunto van integradas 143 viudas. Si exceptuamos a estas, la proporción de pobres sin profesión se reduce al 42,2 por 100. Resulta imposible determinar cuántos de estos pobres eran

mendigos.

Los pordioseros o mendicantes siempre son poco numerosos en los padrones, menos del 10 por 100 del total de los pobres. De hecho, en el recuento toledano de 1546 estudiado por Augustin Redondo, frente a 10.819 vergonzantes solo se censan 351 mendicantes, que son los aposentados en ciertas casas particulares de la ciudad. Está claro que esta categoría de pobres, la más fluctuante, nómada y difícil de controlar, no se incluía en los padrones porque resultaba imposible y, además, en la mayoría de los casos, no debían de ser vecinos de la ciudad y no pechaban en ella. Ello no significa que pudieran ser muy numerosos y aumentar de repente en período de crisis.

—Los pobres con oficio. Según los padrones o las fuentes consultadas, varía bastante el porcentaje de los pobres con oficio. Es difícil saber a qué nivel de pobreza corresponde este grupo y, sobre todo, cuánto podía aumentar en períodos de deterioro económico. En Valladolid, según Bartolomé Bennassar, los pobres con oficio no pasan de un 10 por 100 en 1561. En Murcia y en Medina del Campo, por la misma época, representan alrededor de un 18 por 100; en Palencia, un 31,7 por 100, y en Segovia, un 40 por 100. En Cuenca, pero en 1586, época muy diferente y de gran estrechez, son un 60 por 100. Es el tipo de ciudad el que determina la pobreza laboriosa. Valladolid era una capital aristocrática, burocrática y poco industrializada, al contrario que Segovia, centro pañero de primera magnitud. Lo mismo ocurre con Cuenca, otra ciudad textil importante. Los otros sectores de actividad tienen una proporción de «pobres» comparable, salvo las profesiones liberales, menos indigentes, claro está —solo el 3 por 100 de los pobres con profesión. De modo general, son los trabajadores menos cualificados los más afectados: jornaleros del campo —en la lista de Cuenca de 1586 solo aparecen 7 jornaleros, pero, en realidad, los braceros y los trabajadores son también obreros

agrícolas pagados a la jornada— y servidumbre. Los jornaleros, que solían trabajar unos cien días al año, constituían por todas partes una verdadera masa hambrienta, la primera en ir a engrosar las teorías de vagabundos camineros en período de crisis de subsistencias.

En realidad, si se toman en cuenta las observaciones de José María Carretero Zamora que hemos resumido más arriba, resulta difícil extraer conclusiones contundentes de las tasas de pobres con oficio tomadas de las averiguaciones fiscales, pues, aunque resulte evidente que representan un mínimo, no podemos cuantificarlo. Según este historiador, para las catorce provincias fiscales que mencionan el dato, la tasa de pobres fiscales asciende a tan solo un 8 por 100 del total de los vecinos. Cuando se tiene acceso a documentos más completos que mencionan también a los demás pobres —o parte de ellos—, el promedio se duplica para ascender al 14,16 por 100, magnitud que aceptamos como indicador relativo de pauperización para los años 1530.

Las viudas y el pauperismo femenino

Uno de los rasgos característicos de la población peninsular de antiguo régimen es el alto porcentaje de viudas. Representan durante el siglo XVI, de forma bastante estable, entre un 15 y un 17 por 100 de los vecinos o jefes de familia —aunque a efectos de reparto fiscal eran contadas como medio vecino. Según la averiguación de 1525-1540, las viudas representan para la Corona de Castilla un 14,25 por 100 de los vecinos censados, pero existían grandes disparidades: en Sevilla, por ejemplo, la tasa asciende a un 24,8 por 100, lo que hace de la capital andaluza una de las ciudades de mayor concentración de viudas de la península. Muchas de ellas tenían uno o varios hijos

menores en casa. Parece claro, aunque no se pueda afirmar con toda certeza, que las mujeres que no volvían a casarse residían preferentemente en las ciudades.

Muy pocas de estas viudas solían tener oficio y, de tenerlo, los más frecuentes eran hornera, tendera, hortelana, molinera o tabernera. Pero una parte de las que no lo tenían vivían de sus rentas, aunque no sepamos en qué proporción. Globalmente, se constata a lo largo del siglo XVI, en toda la Corona de Castilla, que entre el 40 y el 60 por 100 de las viudas eran consideradas como pobres. Este porcentaje alarmante corresponde en realidad a un fenómeno de pauperismo femenino más general, que todos los especialistas han subrayado. En Murcia, por ejemplo, en 1557, las mujeres representan el 66,9 por 100 del total de los pobres, y un 57,7 por 100 de estas mujeres pobres son viudas. En 1586, un 65,7 por 100 de los pobres son mujeres —el 86,9 por 100 de estas son viudas—, y en 1591 las mujeres siguen representando el 66 por 100 del total de los pobres; o sea, que en la ciudad del Segura, las dos terceras partes de los pobres son mujeres y más de la mitad de estas, viudas. En la muy activa ciudad de Segovia, las viudas representan en 1561 el 19 por 100 de los vecinos, y no pocas trabajaban en casa hilando para la industria textil. Pero no por ello dejaban de ser pobres: un 58 por 100 figuran en el censo como «pobres». También es verdad que se podían dar situaciones menos catastróficas. Es el caso de Cuenca, por ejemplo, donde las viudas representan el 18 por 100 de los vecinos en 1537 y un 20 por 100 en 1561, proporción que podemos calificar de estable, a la par que la tasa de pobres: el 36 por 100 de las viudas de 1537 son «pobres», según el censo, frente a un 35,8 por 100 en 1561. La evidente estabilidad de las cifras, altas en el caso de Murcia, más soportables en el de Cuenca, permite hablar en este caso de «umbral estructural» para ambas ciudades.

Por mil razones vinculadas con la organización y las formas de vida antiguas, la pobreza femenina resultaba más llevadera, menos pesada para la sociedad que la masculina.

La pobreza rural

Aunque se mostrara siempre de manera más aparatosa y urgente en las ciudades, la pobreza rural existió, y con ribetes harto dramáticos. Sabido es que si la pobreza se concentraba en las ciudades, nacía en el campo a consecuencia de los bruscos empeoramientos de la situación causados por los accidentes climáticos y las malas cosechas. Hay que tener en cuenta que la situación normal, si se puede decir, de los campesinos en su mayoría era ya tan justa y precaria, que el menor desequilibrio generaba coyunturas dramáticas. Los viajeros extranjeros que recorrían las tierras del rey católico siempre apuntaban la extraordinaria escasez de recursos que se observaba en los mesones y también en los pueblos donde se hospedaban. Tomemos tan solo un ejemplo. Cuando el abad de Clairvaux, Dom Edme de Saulieu, visitó la Península Ibérica en 1532-1533, le acompañó su secretario fray Claude de Bronseval, el cual dejó un largo diario del viaje en latín lleno de anotaciones al respecto. En Bonete, el 8 de mayo de 1532, no hallaron carne para cenar en ninguna parte. El día siguiente, en Villar de Chinchilla, «no hallamos ni comida, ni fuego ni leña», y, por la noche, en Chinchilla de Monte Aragón, no encontraron «más que una posada, malísima. No había sino una persona que vendía pan y tan solo una, vino»[7]. El 10 de mayo, en Albacete, «no se halló nada para nosotros», y, en La Roda, «tan solo hallamos pan y vino. Monseñor no tuvo nada más para la cena». El 11 atravesaron la tierra de Vara del Rey, «absolutamente estéril», y llegaron a Castillo de Garcimuñoz, «villa antigua,

arruinada, miserable y horrorosa a causa de la manera que tienen de vivir. No logramos, en efecto, hallar absolutamente nada para nosotros y nos alojaron casi como a los cerdos»[8]. La cantinela prosigue monótona pueblo tras pueblo y no solo en La Mancha, sino también en Extremadura, en Galicia y luego en Castilla la Vieja: ni comida ni camas, ni siquiera un trato mínimamente solícito. La xenofobia y, más precisamente, el sentimiento antifrancés, afloran aquí y allá, por ejemplo, en Tuy, donde apunta: «Se burlaban de nosotros como si hubiésemos sido bárbaros o sarracenos»[9].

Para la tierra de Valladolid, Bartolomé Bennassar nos proporciona datos interesantes[10]. En 1542, en Portillo, un 17,3 por 100 de los habitantes disponen de menos de 5.000 maravedís anuales —equivalentes a 120 jornadas de trabajo de un obrero—, lo cual significa que están en un estado de miseria permanente. En 1561, en Castronuevo y Boecillo, de 73 familias, 61 «no tienen qué comer». En Villanueva de los Infantes, 7 familias de las 32 que hay en el pueblo están en idéntica situación. En Piña de Val de Esgueva, son 19 de un total de 56; en Villanubla, 20 de 126. En 1578, en Tudela, un 15 por 100 de los vecinos son pobres; en Laguna, un 16,5 por 100 en 1593. El pauperismo rural es, pues, importante, ya que se sitúa entre el 10 y el 20 por 100. Lo peor es que en los pueblos la asistencia a los necesitados es mucho más escasa y deficiente que en las ciudades. A finales de siglo, cuando la agricultura se deteriore fuertemente, la mayoría de estas personas estará condenada a emigrar.

En tierras de Galicia, la situación parece todavía peor. De manera prácticamente estable, los indigentes suman entre un 12 y un 30 por 100 de los habitantes rurales —media: un 20 por 100. Se trata de personas carentes de todo oficio que hacen pequeñas cosas —cavar, vigilar ovejas, etc. Entre 1557 y 1597, en doce parroquias de la tierra de Santiago, los no

contribuyentes en las alcabalas pasan del 20 al 37,5 por 100, y los que pagan menos de un real, del 1,5 al 13 por 100. La protección también era muy escasa, sobre todo en tiempos difíciles, y ello explica que huyesen a las capitales. En 1575, un regidor de Santiago describe a esos campesinos hambrientos que iban carretera adelante hacia la ciudad, que caían muertos por los caminos, que asaltaban los huertos «para comerse las hierbas», todos «desnudos y sin substancia»[11].

Las famosas *Relaciones topográficas* que mandó establecer Felipe II entre 1575 y 1580 arrojan una luz muy cruda sobre aquellos jornaleros siempre al borde de la miseria total, sumidos en toda clase de variaciones. Según Noël Salomon, que estudió estos documentos, este lumpenproletariado agrícola sumaba entre un 60 y un 70 por 100 de la población de las aldeas y pueblos de Castilla la Nueva. Esta cifra nos parece un poco exagerada —un 30 o 40 por 100 tal vez fuera una proporción más adecuada, aunque ya muy elevada—, pues una parte de los jornaleros era también propietaria de algún pedazo de tierra y, a menudo, de una casa, y combinaban el trabajo propio y el asalariado. Tal es el caso de la zona norte de Castilla la Vieja, estudiada por Francis Brumont, donde los jornaleros puros no debían de pasar de un 20 por 100. Esto no resta valor a los numerosos y expresivos testimonios de miseria contenidos en las *Relaciones*. En la de Getafe, por ejemplo, se recuerda «una muy gran hambre en que no se podía hallar trigo, y vínose a comer pan de grama, que lo secaban y cortaban muy menudo, y lo molían»[12].

A continuación reproducimos el testimonio del jesuita catalán Pere Gil, que, además de ser muy plástico y concreto, describe claramente este proceso cíclico de las crisis agrarias que condenaban al exilio momentáneo —pero, a veces, definitivo— a familias enteras de campesinos:

> Casi por espacio de diez años, es decir, desde el año de 1574 hasta el año de 1584, fueron muy

menudas y casi estériles las cosechas de grano en casi toda la cuenca de Urgel y en algunas villas vecinas. Por lo cual muchas villas de dicha cuenca, al tomar dinero a censo, se empeñaron tanto que no bastaban los habitantes para pagar los censos y dejaban sus tierras y lugares y bajaban a las zonas marítimas de Barcelona, de Tarragona y otras partes. Y en 1584 a causa de las lluvias el trigo se quemó, como dicen, y sufrieron en dicho año tanta hambre que daba compasión. Tenían los rostros amarillos y verdes por el efecto de los malos humores que causaban las hierbas que era lo único que comían. Venían en grupos a Barcelona y yo lo vi y daba lástima verles el rostro. Hallaron remedio en las partes marítimas, y lograron, unos trabajando y otros pidiendo limosna, vivir un poco y rehacerse. Luego vinieron tiempos mejores por Urgel y muchos tornaron a sus casas[13].

Fue por estos años 80 del siglo XVI cuando precisamente las crisis fueron reiterándose con mayor frecuencia y la situación del agro hispano empezó a deteriorarse seriamente. En no pocas regiones la situación empeoró de manera irreversible, invirtiéndose la coyuntura agrícola, con consecuencias catastróficas. Los observadores más lúcidos de este proceso —se les llama a veces arbitristas agraristas— notaron impotentes el desprecio en que había caído el trabajo agrícola y el dramático despoblamiento del campo. Tal fue el caso de Pedro de Valencia, el mayor defensor de la agricultura en aquellos primeros años del reinado de Felipe III. Mejor que a este autor hoy bien conocido, citaremos al curioso benedictino fray Benito de Peñalosa y Mondragón, cuyo tratado titulado *Libro de las cinco excelencias del español que despueblan a España para su mayor potencia y dilatación…* (1629) contiene un fervoroso alegato en favor de la agricultura, en el que se puede leer esta descripción de la desdichada condición del campesino hispano:

El estado de los labradores de España en estos tiempos está el más pobre y acabado, miserable y abatido de todos los demás estados, que parece que todos ellos juntos se han aunado y conjurado a destruirlo y arruinarlo y a tanto ha llegado, que suena tan mal el nombre de labrador, que es lo mismo que pechero, villano, grosero, malicioso y de ahí abajo, a quien solo adjudican las comidas groseras, los ajos y cebollas, las migas y cecina dura, la carne mortecina, el pan de cebada y centeno, las abarcas, los sayos gironados y caperuzas de bobo, los bastos cuellos y camisas de estopa, los zurrones y toscos pellicos y zamarros adobados con miera, las chozas y cabañas, las casas de tapias desmoronadas y caídas y algunas mal aderezadas tierras y algunos ganados flacos, y siempre hambrientos por carecer de pastos comunes, afecto y cargado todo de tributos, hipotecas, pechas, censos y muchas imposiciones.

Los menajes y ajuares de sus casas y bodas son de risa y entretenimiento a los cortesanos y estas comedias y entremeses de ahora los pintan y remedan haciéndoles aún más incapaces, contrahaciendo sus toscas acciones por más risa del pueblo[14].

Los otros pobres

Los otros pobres son precisamente los que no conocemos pero que de mil maneras llamaron constantemente la atención de los poderes públicos, de los moralistas y de los «higienistas», para emplear un término tan anacrónico como expresivo. Se trata de esa población flotante y mezclada que frecuentaba los hospitales y las puertas de los conventos, que iba de ciudad en ciudad viviendo de caridad y de industria. Se dice en más de un documento —¿alarmista?— que la mitad o las tres cuartas partes de estos pobres no avecindados eran fingidos, y grandes holgazanes. Este fondo social, muy abundante en ciudades como Sevilla, Toledo, Valladolid, Valencia o Salamanca, pero que nunca aparece cuantificado en los recuentos, podía de repente aumentar considerablemente con la llegada de los hombres del campo, a quienes, tal como acabamos de ver, la miseria coyuntural echaba de sus pueblos en busca de asistencia urbana.

Encontramos a estos pobres errantes en los archivos judiciales en procesos por insultos, robo, agresión física, escándalo nocturno, deshonestidad, amancebamiento, etc., y en los del Santo Oficio —procesos por bigamia, blasfemias, palabras escandalosas y, sobre todo, sodomía. En tales documentos se verifica, una vez más, la ecuación fatal entre miseria y delincuencia. Entre esta población de soldados, extranjeros, romeros, trabajadores estacionales, etc., merecen particular atención los niños, huérfanos o no, que pululaban en aquella sociedad, expuestos a toda clase de peligros. En Valladolid, con motivo del programa propuesto al Ayuntamiento por el jesuita padre Nájera para suprimir este tipo de indigentes, se contaron en 1614 más de 400 muchachos de edad comprendida entre los diez y los dieciocho años «que no servían para otra cosa sino para pícaros, vagabundos y ladrones»[15].

La relación entre miseria y prostitución siempre fue tan estrecha bajo todos los cielos —exceptuando la prostitución

sagrada, que nada tiene que ver con la España imperial ni con nuestras preocupaciones— que casi no merece la pena mencionarla. No obstante, indicaremos que se verifica ampliamente en nuestros documentos españoles del siglo XVI. En el padrón de Linares (1564), por ejemplo, las tres menciones que tenemos de mujeres presas por amancebamiento —hay que entender que son prostitutas que van por libre, que están fuera de la mancebía pública, en casa de un rufián— se refieren a mujeres «muy pobres». En Cuenca, el padre de los huérfanos, un tal Alonso de Mata, fue condenado en 1549 por haber vendido ciertas pupilas «sin amparo» a unos arrieros valencianos para que «fueran malas de su cuerpo» y esto, circunstancia agravante, en tierras de moriscos, de los cuales se sospechaba que las vendían a los piratas berberiscos para ser llevadas a tierras de infieles. Se trata de un caso evidente de «trata de blancas»[16].

Coyuntura y crisis

Al abordar estos temas más precisamente económicos, no pretendemos entrar en la problemática del origen de la pobreza ni vamos a intentar dilucidar las causas —varias y complejas, claro está— de la pauperización creciente de la España del siglo XVI, pues todos los historiadores que lo han intentado han debido permanecer, por razones que ahora no vienen al caso, ya en el terreno de lo anecdótico y de lo impresionista, ya en aquel, más seductor pero igual de inoperante, de las grandes explicaciones teóricas extraídas de los grandes modelos históricos. La teoría general reza que durante el siglo XVI entra en crisis el sistema feudal, con cambios profundos en la estructura de la propiedad agraria que implican la proletarización de un número creciente de campesinos. A esta tendencia se agrega una serie de crisis de subsistencias que arrojan a las ciudades masas

de hombres desprovistos de reservas alimenticias. Dicho esto, y sin detenernos más en averiguar cómo ocurrió en la Corona de Castilla este proceso de proletarización, pues supone análisis y, más aún, especulaciones muy técnicas a partir de la consideración de factores como la relación entre precios y salarios, entre sistema de propiedad y evolución de la renta, población y agrosistema, producción y mercado, etc., vamos a intentar simplemente aportar datos concretos sobre la condición de los pobres en tiempos de crisis.

Las crisis de subsistencias y las mortalidades catastróficas

La mayor desigualdad que acarrea la pobreza es, sin duda alguna, la que impera frente a la muerte y, eso, desde siempre. Los historiadores de la demografía lo han verificado por doquier. Bennassar ha demostrado que la peste de 1596-1602 afectó en Castilla la Vieja sobre todo a pobres y trabajadores. Varios testimonios de Córdoba dicen lo mismo: en 1521, el Concejo presenta una petición para que se compre trigo y así evitar que por su escasez «acaezca el daño de los años pasados donde de tres partes de gente que en esta ciudad murió, fueron las dos de hambre». En 1583 se nos dice que «ha muerto mucha gente y por la mayor parte han sido trabajadores y oficiales de los que notoriamente hay falta». En 1601 se constata que de los muertos, «toda la mayor parte es gente miserable» y en 1602 se advierte que ha vuelto a brotar la epidemia en Santa Marina, «donde la mayor parte es gente pobre y necesitada»[17]. Es inútil multiplicar los ejemplos. De hecho, en los documentos, la palabra «hambre» aparece con tanta frecuencia como la de «enfermedad» y esta, lejos de limitarse al único término «peste», se declina según toda una serie de afecciones, como «modorra», «catarro», «hipo», «moquillo», «frenesí», «temblores», «fiebres» o

«tabardillo negro».

Resumiendo considerablemente, durante la primera mitad del siglo XVI hallamos tres grandes crisis de hambre y peste que afectaron si no a la totalidad de la península, por lo menos a grandes sectores suprarregionales. Son las siguientes: 1505-1507; 1518-1519; 1528-1531. Después de 1550 las crisis aumentaron considerablemente, acumulándose durante la última década del siglo hasta culminar en la gran catástrofe de los años 1597-1603, en la que pereció tal vez medio millón de personas. Desde este punto de vista, está claro que la época del emperador fue benigna y favorable a la expansión demográfica, todos los estudiosos del tema lo han subrayado. No obstante, si se afina la observación hasta reparar en niveles comarcales de corto radio, aparecen numerosos azotes de menor trascendencia pero no por ello menos catastróficos localmente. Por ejemplo, en Córdoba, además de las crisis apuntadas más arriba, los años 1522-1524 fueron malos con brotes de contagio continuos, al igual que los años 1535-1536. En Barcelona, hubo más de 1.500 muertos en 1520; el año siguiente, unos 6.000; en 1525 volvió el contagio, y en 1558 se contaron poco más de 4.100 víctimas. Valencia sufrió un largo período de peste entre 1521 y 1523. En Castilla la Vieja, una epidemia de «modorra» causada por la pésima cosecha de 1538 causó en 1539-1540 numerosas muertes, hasta la mitad de los habitantes en no pocos pueblos. Sevilla conoció una serie de azotes durante el primer cuarto de siglo —1507-1508, 1510, 1521 y 1523-1524—, serie a la que sucedió un largo período de sosiego, hasta 1557, fecha en que volvieron los contagios. La crisis de 1521 fue particularmente virulenta. El arcediano de Niebla, en la escritura de erección de su fundación caritativa en favor de los pobres, confiesa, no sin exageración, tener siempre presente en la memoria «que el año de mil e quinientos veinte e uno fallecieron desta presente vida en esta insigne ciudad de Sevilla más de cincuenta mil personas

de hambre, por no tener dinero para comprar pan». Muchos más datos podrían traerse a colación, pero lo importante no es tanto aportar una información exhaustiva como dejar asentada la realidad de una vida sometida al asalto mortal recurrente del hambre y la enfermedad. El margen de seguridad de la inmensa mayoría de la población —rural, no lo olvidemos, en un 85 por 100— era tan tenue que, salvo en los casos de los labradores acomodados, el paso de la estrechez, o de la pequeñez, a la privación y la indigencia era tan rápido como catastrófico.

Dejando a un lado el terrible azote de las epidemias y de la muerte multiplicada, el efecto de las crisis que resaltaremos aquí será la concentración de indigentes en las ciudades, con los problemas de asistencia que tal situación solía generar. Diego Ortiz de Zúñiga, refiriéndose al año 1522, precisa que la penuria de alimentos ha metido en Sevilla a «multitud de mendigos de la comarca, que necesitó a sus dos cabildos a cuidar de su socorro y de recogerlos, porque con enfermedades de que estaban infestos no dañasen a la ciudad, y de que habían muerto por las calles más de quinientos, espectáculo muy lastimoso»[18]. En tales ocasiones, la actitud de los poderes públicos hacia los pobres fue doble. Por un lado, se multiplicaban las acciones de asistencia y socorro, buscando alojamiento en las parroquias para los más necesitados, movilizando la caridad tanto pública como privada. Por otro, se intentaba evitar la avalancha de pedigüeños echando de las ciudades a los menesterosos de fuera, tras darles un primer socorro urgente. Valladolid la aristocrática tenía fama de caritativa. Así lo recuerda en el último tercio del siglo Dámaso de Frías:

> ¿Y cuál mayor testimonio de la caridad cristiana y religión de Valladolid que en tantos pobres como acuden a él de todas las Asturias y Montañas, de toda Galicia, cosa de espanto y de gran lástima, y de allí con singular piedad de todos los vecinos los socorren de la hambre y la miseria, los que de todas las demás ciudades son echados por Justicia dentro de dos o tres días?[19].

En Sevilla, sabemos que en 1566 el cabildo de la catedral contribuía con 100 ducados mensuales para reducir la

mendicidad creciente provocada por la crisis que había empezado el año anterior. Y en 1581, el mismo cabildo reparte 500 ducados de la mesa capitular, más 200 de la fábrica de la iglesia, entre personas enfermas de peste. En Córdoba, en épocas de carestía, el Concejo vendía el grano barato a los panaderos para que no subiesen el precio del pan y, además, se repartía pan gratuito entre los necesitados. Por ejemplo, sabemos que se vendieron de esta forma 100 fanegas de trigo diarias en 1582, 200 en 1583 y 150 en 1584. En 1505 se repartió trigo gratis en Cartagena a un 30 por 100 de la población. En Valladolid, se suspendió en 1518 el impuesto sobre los alimentos, para que no recayera sobre los pobres todo el tributo, ya que por haber peste los ricos habían abandonado la ciudad. Las distribuciones de pan gratuito eran corrientes en tiempos de escasez.

Paralelamente a la asistencia, se tomaban medidas represivas de vigilancia, concentración, aislamiento y clasificación de los pobres con el fin de evitar problemas de higiene y contagio, de inseguridad y de disturbios, con el fin, también, de expulsar a aquellos mendigos que no eran de la ciudad y así aliviar su carga asistencial. Esta clase de medidas se verifica por todas partes, y podríamos dar un sinnúmero de ejemplos. Debemos subrayar que, a pesar de lo que muchos textos de la época dicen sobre el peligro de disturbios en tiempos de escasez, no hemos hallado casi indicios de que tales desmanes se produjeran con frecuencia, al contrario de lo que ocurrió en el si- glo XVII. Sabemos que en Córdoba hubo violencias en 1506-1507, durante una época de gravísima crisis de hambre y peste. En Sevilla también, en 1521, estalló un motín, llamado «del Pendón Verde», durante el cual la gente llana saqueó la cárcel y soltó a los presos, pidiendo pan con grandes voces. Se atrincheraron en el barrio de la Feria —parroquia de Omnium Sanctorum— con cuatro piezas de artillería que habían sacado de casa del duque de Medina Sidonia, pero al tercer día «dióles la nobleza tal Santiago, que los

rompieron con gran estrago de muertes, y después en suplicios»[20].

En Murcia, tenemos noticia de expulsiones de mendigos forasteros en 1557, en 1560 —se les entregó una pequeña cantidad de dinero para el camino—, en 1581 y en 1584, pero esta vez se les cortó una ceja para poder distinguirlos si tenían la mala idea de volver.

En Valladolid, en 1517, en época de peste, se juntó a los pobres para que no anduviesen por las calles y se expulsó a los forasteros. Acciones similares de concentración en tal o cual punto de la ciudad —junto al Puente Mayor, delante de la casa del corregidor, por ejemplo—, de reconocimiento y de expulsión de forasteros se llevaron a cabo en 1575, en 1597 y en 1599. En Córdoba encontramos medidas de expulsión en 1521, en 1522, 1581 y 1598. No tenían mucho efecto. En 1599, el Concejo, alarmado por «la mucha copia de pobres enfermos forasteros» que hay por las calles, decide juntarlos en el campo de San Lázaro y ponerles tablillas, sin las que no podrán pedir limosna, y repartirles 1.000 reales de limosna. En 1601 se les vuelve a expulsar.

La evolución secular

Todos los indicadores de los que disponemos muestran un empeoramiento evidente a finales de siglo. De hecho, desde la publicación, ya antigua, de las investigaciones de Earl J. Hamilton[21] se ha venido aceptando la tesis según la cual el aumento catastrófico de los precios durante la segunda mitad del siglo XVI —en correlación con el aumento de las remesas de metales preciosos de Indias— hundió en la pobreza de forma duradera a masas de trabajadores. En realidad, no parece que ocurriera así. Historiadores como Pierre Vilar y Jordi Nadal

apuntaron hace ya más de sesenta años las carencias de la demostración de Hamilton y, por lo que a los precios se refiere, Nadal demostró que la subida de precios fue mucho más fuerte antes de 1562 que después de esta fecha —un 2,8 por 100 anual antes de 1562 frente a un 1,3 por 100, después. Vicens Vives acepta la misma tendencia, aunque menos acusada, y estima el aumento entre 1500 y 1550 en un 107 por 100 frente a tan solo un 98 por 100, después. Las cifras que proporciona Bartolomé Bennasar para Valladolid, ciudad administrativa y aristocrática, no industrial, muestran la misma tendencia, pero también con notables matices[22]:

CUADRO X

Los precios a lo largo del siglo XVI. Medias anuales. Índices: 1541-1550 = 100

AÑOS	PRECIO DEL TRIGO*	ÍNDICE	PRECIO DE LA CEBADA*	ÍNDICE	PRECIO DEL VINO**	ÍNDICE	PRECIO DEL CORDERO***	ÍNDICE
1500	300	33,1	272	44,7	6,6	57,3	4,8	51,6
1525	396	43,7	340	55,9	10,4	90,4	7,2	77,4
1550	782	86,4	493	81	19	165,2	11,6	124,7
1575	1496	165,3	750	123,3	26	226	16,9	181,7
1599	1.944	214,8	816	134,2	40,3	354	17,5	188,1

* En maravedís/carga[23].

** En maravedís/azumbre[24].

*** En maravedís/libra.

A partir del cuadro de arriba se puede elaborar este otro, que hace resaltar la diferencia del aumento entre ambas mitades de siglo:

CUADRO XI

Aumento porcentual de los precios 1500-1550 / 1551-1599

	AUMENTO 1500-1550 (%)	AUMENTO PORCENTUAL ANUAL	AUMENTO 1551-1599 (%)	AUMENTO PORCENTUAL ANUAL

Trigo	160,6	3,2	148,6	2,9
Cebada	81,2	1,6	65,5	1,3
Vino	187,8	3,7	112,1	2,2
Cordero	141,6	2,8	50,8	1,0

Aunque, en este caso preciso de Valladolid, el movimiento de los precios en cada medio siglo parece más equilibrado que en los cálculos de los historiadores citados más arriba, se ve, no obstante, claramente, que la fase de mayor inflación fue la primera mitad del siglo, o sea, la época de Carlos V, y no la de su hijo.

En cuanto a los salarios, aumentaron fuertemente a partir de 1560, y esto constituye una excepción española en el concierto de los demás países europeos, que, en parte, explicaría el desarrollo capitalista deficitario de la Península Ibérica, pero no a un ritmo idéntico según las distintas categorías. Ateniéndonos al caso de Valladolid, Bartolomé Bennassar comenta: «Los maestros son los que salen perdiendo: ¿degradación de la maestría o falta de mano de obra especializada? En cualquier caso el siglo es testigo del hundimiento de la jerarquía artesanal»[25]. He aquí el cuadro sintético de la evolución de los salarios en la ciudad del Esgueva:

CUADRO XII

Los salarios entre 1511 y 1600. En maravedís por jornada. Base: 1541-1550 = 100

DECENIOS	JORNALEROS MEDIAS DECENALES	JORNALEROS ÍNDICES DECENALES	CONSTRUCCIÓN: OFICIALES MEDIAS DECENALES	CONSTRUCCIÓN: OFICIALES ÍNDICES DECENALES	CONS MA M DE
1511-1520	27,2	76,2	28,7	74,7	
1541-1550	35,7	100,0	38,4	100,0	
1571-1580	61,0	170,8	106,6	277,6	
1591-1600	74,0	208,6	119,0	309,9	

¿Cómo explicar que crezca el número de pobres precisamente cuando los precios disminuyen y los salarios aumentan? En realidad, una serie de factores intervienen, en particular, el colapso de la economía, con el hundimiento de los precios agrícolas, debido al fuerte descenso de la demanda indiana, y el freno del consumo, a causa del descenso de población que empieza por los años 1570. Así, el deterioro progresivo, durante la segunda mitad del siglo, de la economía en su totalidad y, por lo tanto, del empleo, permite entender que bajo el reinado de Felipe II, los azotes repetidos del hambre repercutieran más que bajo el de su padre en el proceso de pauperización de amplios sectores de la población, tanto rural como urbana. A ello hay que agregar la fuerte competencia de la mano de obra extranjera y el no excesivo atractivo hallado por los españoles en el trabajo, tanto menor cuanto que la caridad, ejercida profusamente por doquier, permite ir tirando. Aquí tocamos uno de los motores paradójicos de la pobreza: el exceso de caridad genera desocupación y llega un momento en que, fatalmente, la caridad acaba matando al pobre. El punto de inversión parece situarse en torno a los años 1560, cuando empieza a invertirse la curva demográfica, cuando los precios empiezan a subir más lentamente y lo disponible para la inversión extraterrenal a escasear. La edad de oro de la mendicidad no fue más allá de este momento, es decir, que se mantuvo mientras los pobres no pasaron de un 10-12 por 100. Al duplicarse la población dependiente se desplomó el sistema, sin contar que la proliferación de iniciativas de beneficencia, la atomización de la oferta caritativa, así como la pésima gestión de las fundaciones y la desviación de parte de los recursos de estas hacia fines suntuarios y de representación, pusieron en peligro muchas de ellas. De ahí la imperiosa necesidad, proclamada por los poderes públicos, de una reforma general de la beneficencia.

Todos los cálculos de las tasas de pobres que se han

elaborado para los últimos decenios del siglo muestran en todas partes un aumento considerable del número de indigentes —en torno al 25-30 por 100, incluso más, en Andalucía, por ejemplo. El problema consiste en fechar exactamente el principio de la catástrofe. Personalmente pensamos, con Bartolomé Bennassar, que no hay que adelantarlo demasiado, todo lo contrario —«Es totalmente contestable pensar en el inicio de un proceso de empobrecimiento *duradero* de las clases populares a partir del decenio 1521-1530. Hasta los años 1570, al contrario, se constata un enrique-cimiento»[26]. No pocos estudiosos, tal vez impresionados por la aparición del *Lazarillo de Tormes* en 1554 (quizá antes, incluso) o por los clamores de ciertos moralistas, han querido situar el principio de la crisis económica y del deterioro concomitante del tejido social en el último decenio del reinado de Carlos V, es decir, en los años 1545-1555. Estas fechas son demasiado tempranas. A pesar de varios azotes y de pésimos momentos, la economía castellana sigue estando en buena salud hasta los años 1580 y, si consideramos la totalidad de la península, es evidente que el cambio de coyuntura no aparece hasta 1610-1620, aunque la crisis esté ya presente a partir de 1590. Esta será, pues, la fecha que propondremos para la inversión de la tendencia en el tema que nos ocupa. A partir de 1590, el aumento más rápido de la mendicidad transforma el problema de la pobreza en verdadera pesadilla, tanto más cuanto que el empobrecimiento general hace que las limosnas tiendan a escasear. Además, la aparición de la peste en 1595 duplica la amplitud del movimiento.

Todo parece indicar que el nivel estructural de la pobreza, tanto urbana como rural, se sitúa de manera estable entre los años 20 y los años 80 del siglo XVI en un 15-18 por 100 de la población, porcentaje que, teniendo en cuenta la importante representación femenina, no supone una carga insoportable. Todo cambió con el último decenio del siglo. El contexto de los

proyectos de reforma de Pérez de Herrera es, pues, el de los años 90, o sea, una respuesta urgente al brusco deterioro de una situación asistencial que ya había dado en varias ocasiones señales de debilidad, por no decir de ineficacia.

Ahora bien, la cuestión de los pobres fingidos, efectivamente, planteada mucho antes, subsiste. Pero no hay que fiarse demasiado de datos impresionistas y cualitativos. Puede que hubiera muchos vagabundos, muchos pícaros por esas plazas de Dios, y que fueran muy escandalosos, sobre todo, vistos a través de los severos anteo- jos de los pulcros guardianes de la pública decencia. Ello no significa que ya a mediados del siglo XVI se diera una crisis social relacionada con una crisis de la producción o del trabajo. Todo lo contrario. En realidad, la demanda de mano de obra existía y se cubría a menudo con trabajadores venidos del extranjero, de Francia y de Italia, principalmente. Los grandes centros pañeros o manufactureros, como Segovia, Toledo, Cuenca o Córdoba, sufrían penuria de operarios y, de hecho, en esos lugares y en muchos más sitios los salarios se situaban en el mismo nivel que los precios e incluso por encima de estos, como fue el caso en Valladolid entre 1550 y 1560. Las protestas de los procuradores de Cortes en esos años centrales del siglo son muy claras: el exceso de desocupados voluntarios o de mendigos válidos influía en el alza de los salarios, y así disminuía el margen de beneficios de las empresas, además de representar una carga importante para los poderes públicos y los particulares. Había que incitar, u obligar, a tantos desocupados a trabajar. Tal es el sentido, por lo menos en parte, de las medidas coercitivas tomadas por esas fechas, que veremos más abajo.

Las ciudades se hallan en el centro del problema de la pobreza y son los concejos municipales los primeros en reaccionar frente al aumento de menesterosos dentro de sus recintos. Los pobres, en efecto, siempre acababan dirigiéndose hacia las principales aglomeraciones, atraídos por los medios de amparo y beneficencia que solían monopolizarlas y que no existían en los pequeños núcleos de población. En las ciudades, además de la mayor concentración de vecinos más o menos solventes susceptibles de ejercer la caridad cristiana, había toda una serie de instituciones, religiosas las más, es cierto, pero también municipales —hospitales, hermandades, cofradías— que solían desplegar una intensa actividad de socorro y mantenimiento de los pobres, particularmente durante aquellos dramáticos períodos de hambre y carestía.

En los arrabales, en ciertas plazas señaladas se agrupaban los indigentes, a veces, en gran número, formando comitivas ruidosas y desordenadas, promiscuas y vagamente escandalosas, cuyo espectáculo resultaba para los honrados vecinos no solo repugnante, sino claramente amenazador y, por qué no, subversivo. Andrajosos, piojosos, cubiertos de costras y corroídos por inconfesables enfermedades contagiosas, los pobres vagabundos eran un peligro para la sanidad pública. Y no solo para ella, sino para la salud moral y las conciencias, pues solían ir acompañados por mujercillas que «iban ganando con su cuerpo» por mesones y hospitales. La mirada piadosa del cristiano, que debía ver en estos pobres abandonados la imagen misma de nuestro salvador y amarlos como a sí mismo, fue transformándose poco a poco en una temerosa consideración de acoso e inseguridad. Esta evolución, fundamental, es la que

permite afirmar que uno de los factores determinantes de todo el movimiento de revisión del sistema de caridad y asistencia fue el rechazo por parte de las oligarquías urbanas de una forma de pacto social de tipo medieval que el aumento de la pobreza volvía insoportable. Los pobres eran demasiados, en los momentos de crisis desbordaban las capacidades de asistencia de las ciudades, y muy pronto se pensó en canalizar ese flujo humano y, dentro de lo posible, como veremos, sacar provecho de él.

Ya desde principios del siglo XVI vemos surgir en las ciudades ese recelo en relación con los pobres venidos de fuera —particularmente, los extranjeros, franceses e italianos, en su mayoría—, invasores, amenazantes, y así se toman rápidamente medidas para limitar su deambular, permitiendo tan solo a un cierto número de pedigüeños seleccionados y distinguidos con una señal —una tablilla o una señal de plomo colgada del cuello, un trozo de tela de cierto color cosido en el traje, por ejemplo— concedida por las autoridades, solicitar el espíritu de caridad de los vecinos. Una de las primeras manifestaciones de este talante limitador la hallamos en Valencia, cuyo síndico hizo pregonar el 7 de diciembre de 1507 una orden contra los que pedían sin licencia. Se sospecha que estos vagabundos no son sino pobres fingidos que no quieren trabajar, y así se considera que, al beneficiarse de la limosna pública, les quitan a los auténticos pobres el pan de la boca, particularmente a aquellos que viven en la ciudad o su comarca. Las ordenanzas municipales que van publicándose a lo largo de la primera mitad del siglo, sobre todo a partir de los años 1540, impulsadas por la nueva legislación imperial, insisten con dureza en esta necesidad de excluir a los menesterosos que solían congregarse en las villas y lugares al ritmo de la coyuntura agrícola y meteorológica. Basta leer las ordenanzas de Valladolid, de Zamora y de Salamanca, las más conocidas, para ver cómo se estigmatiza a

estos «vagos» y «pobres fingidos» y se les manda desterrar sin contemplaciones lejos de sus términos y jurisdicciones, empleando la fuerza, si es necesario.

En las ciudades, la ayuda a los pobres corría a cargo de numerosas instituciones de carácter tanto público como privado, religioso o civil. Su marco de actuación solía ser muy variable, así como sus modalidades, sus medios y su eficacia. Por regla general, no existió, durante el siglo XVI, ninguna clase de uniformidad en la asistencia a los pobres y, por tanto, más que de un sistema de beneficencia organizado, habría que hablar de un conjunto de iniciativas caritativas. También de manera general, se puede apreciar a lo largo del siglo un interés creciente, por parte de los poderes públicos, por racionalizar y controlar la beneficencia, particularmente bajo el reinado de Felipe II. Tal tendencia, que suponía una evidente secularización de los vectores caritativos, no es sino una de las facetas de la creciente vocación centralizadora del Estado filipino. No obstante, los resultados alcanzados fueron mínimos, y la España de los primeros Austrias permaneció muy lejos del concepto de protección social contemporáneo.

Además de estas formas institucionalizadas de la asistencia, existió el mundo vario de la limosna, individual —acto espontáneo de cada particular, mandas testamentarias, etc.— o colectiva, practicada sobre todo por las instituciones religiosas —conventos, cabildos y obispados—, pero también por los poderes municipales. En Cuenca, por ejemplo, a partir de 1570, cada primer domingo de mes, dos regidores, por turno, pedían limosna para los pobres de la cárcel. En Murcia, según un dato de 1564, el municipio organizaba recaudaciones por parroquias varias veces al año. De modo más general, debemos insistir aquí en la constante preocupación oficial por el respeto y el alivio de los pobres que sufren, preocupación que refleja en su

transcripción reglamentaria un concepto de la pobreza y de la caridad profundamente tradicional, es decir, medieval. En Cuenca —es un ejemplo, no una excepción— había un letrado de pobres con 2.000 maravedís de salario anual a cargo del corregidor, un procurador de pobres con 1.000 maravedís a cargo del municipio y un médico de pobres con 20.000 maravedís al año también a cargo del municipio, que tenía obligación de visitar los hospitales todas las semanas. Los escribanos públicos juraban, al tomar posesión, asistir gratuitamente a los menesterosos. Finalmente, citaremos las disposiciones que aparecen en los nombramientos de los corregidores de la segunda mitad del siglo XVI, según las cuales el máximo funcionario de la ciudad debe tener especial cuidado con los pobres y ha de cumplir las provisiones del Concejo sobre esta materia. En particular, tiene que ver periódicamente cómo son tratados los niños de la doctrina, qué se les da de comer, qué renta tienen las casas. También debe el corregidor estar informado sobre el pósito y ver si se conserva bien el trigo.

Los hospitales y las casas de niños expósitos

Los hospitales eran muy numerosos en los Tiempos Modernos. En Toledo, en 1540, había veintiocho. En Sevilla, a fines del siglo XVI, un centenar. En Córdoba, los hospitales fundados antes de 1600 eran cuarenta y seis. Algunos dependían enteramente de la Iglesia o tenían una dirección mixta, religiosa y civil, pero la mayoría estaba administrada por los poderes públicos, las cofradías e incluso los particulares. Es muy conocido, para una época posterior, el ejemplo de los hospitales mantenidos por cofradías gracias a los beneficios de los corrales de comedias —a veces, es el caso de Valencia, por el municipio. El tamaño y los recursos de estos hospitales eran muy diversos, y

los documentos arrojan infinidad de variantes. Los había muy grandes, con más de cien camas, pero la mayoría no pasaba de las veinte o treinta y, en no pocos casos, solo se halla mención de tres o cuatro camas —en cada cama solían dormir dos pobres. Los amplios edificios suntuosos que visitamos hoy en día en las principales capitales, del estilo del hospital de Santa Cruz de Toledo o de los Reyes Católicos de Santiago o el de Granada, constituían, claro está, una excepción. Por lo general, el hospital se reducía a una habitación en una casa, a una sala pegada a la sede de una cofradía, junto a un oratorio. En Valladolid, al lado del hospital del Esgueva, que, con sus setenta camas, albergaba entre 1546 y 1555 a unos cuatrocientos o quinientos pobres por semana, había muchos que, como el de San Bartolomé, solo tenían diez camas.

En la época que nos interesa, un hospital raras veces se correspondía con un establecimiento exclusivamente dedicado al cuidado médico de los enfermos. Muchos de los llamados hospitales no eran sino albergues donde hallaban refugio los pobres viandantes durante una noche, dos o tres como máximo. A menudo se combinaban ambas cosas. Así, el hospital de San Lázaro de Córdoba, además de los enfermos, atendía, hacia 1570, a nueve pobres, a quienes se daba medio real y un pan de dos libras diarios. Las casas con finalidad más precisamente médica solían estar especializadas. Había hospitales de locos, de incurables, de heridos, de bubas, etc. En Toledo, los hospitales más importantes eran los que se dedicaban a la cura de enfermos de toda clase. Eran doce. El del cardenal Mendoza —el de Santa Cruz— era el mayor y tenía ciento ochenta camas. Empezó especializándose en la cura generalista y en los niños expósitos, pero pronto pasó a ser únicamente un orfanato. El de San Juan Bautista o de Afuera, fundado por el cardenal Tavera en 1544 para cura de diversas enfermedades, constaba de cien camas, igual que el de San Lázaro —para tiñosos y sarnosos— y el del

Rey, hospital de incurables fundado en 1221 por don García, obispo de Cuenca, el más antiguo de la ciudad. El de los Caballeros, de cincuenta y cinco camas, se ocupaba de los sifilíticos, y el del Nuncio, con treinta y tres camas, de los locos. Otro de los grandes hospitales de la villa imperial era el de la Misericordia —sesenta camas—, dedicado a heridos y a enfermedades no contagiosas. Lo fundó a mediados del siglo XV doña Guiomar de Meneses y se reformó en 1556. Los demás hospitales de la ciudad, como el de los Desamparados, el de Santiago, el de la Concepción o el de San Pedro, eran albergues de pobres. Hacia 1540 su número ascendía a unos dieciséis y solían mantener unas doce camas —salvo el de San Pedro, que tenía veinticinco.

En comparación con Toledo, Medina del Campo, aun siendo una importante plaza financiera y comercial a mediados del siglo XVI, presenta un panorama asistencial mucho más estrecho. Los hospitales ascienden a una docena, pero pequeños —menos de diez camas—, casi todos generales —salvo los dos de San Lázaro, «el Pobre» y «el Rico», que atendían a los sifilíticos y tiñosos— y, a la vez, albergues de pobres.

Ciertos establecimientos atendían únicamente a personas de un solo sexo. En las ciudades importantes y con conexiones internacionales, seguía el sistema medieval de las fundaciones por naciones, aunque, en Madrid, este tipo de fundaciones es tardío: así el hospital de San Pedro de los Italianos, fundado en 1579 por el nuncio apostólico, el obispo de Piacenza, o el de Nuestra Señora de Montserrat, para los naturales de la Corona de Aragón, que se erigió en 1616, o el de San Luis de los Franceses, de 1621. En 1629, clérigos emigrados fundaron el hospital de San Patricio de los Irlandeses, local que servía también de centro de formación del clero católico irlandés.

Las rentas de los hospitales planteaban no pocos problemas,

pues con el tiempo muchos establecimientos conocían graves dificultades para mantenerse. Los recursos de los hospitales aparecen meticulosamente desglosados en las escrituras fundacionales, a las que se fueron agregando las donaciones sucesivas. Los hospitales importantes, fundados por la realeza o por altas jerarquías nobiliarias o eclesiásticas, gozaban de cuantiosas rentas en propiedades —las viñas, por ejemplo, eran muy frecuentes—, en censos o en juros. A la inversa, muchos de los pequeños establecimientos de fundación reciente carecían de rentas fijas o, si las tenían, eran tan bajas que debían recurrir a la limosna para subsistir. También la diferencia entre una ciudad y otra podía ser considerable. Esta fue una de las razones decisivas que llevaron a la reducción de hospitales bajo Felipe II en 1587, que afectó a varias ciudades importantes, como Madrid, Santiago o Burgos. En realidad, la idea de reagrupar los establecimientos de cura y hospitalidad no esperó a la clausura del Concilio de Trento (1563) para materializarse. Ya en 1507, una bula de Julio II mandaba reunir los hospitales de Santiago de Compostela. En Valencia, fue Fernando el Católico quien procedió a tal reunión en 1512. Los de Cuenca, Segovia y Palencia lo fueron por bula pontificia del 9 de abril de 1567. Pero el movimiento de mayor amplitud se inició por voluntad real en 1587.

En Sevilla se redujeron este último año los ochenta y tres establecimientos de la ciudad a tan solo siete. Así, treinta y siete hospitales se incorporaron al hospital de San Juan de Dios —llamado del Espíritu Santo—, que acumuló de tal suerte una renta de 4.128.187 maravedís, y otros treinta y siete se juntaron con el del Amor de Dios, en la parroquia de San Andrés, solo para hombres, con una renta de 4.201.700 maravedís, más 156 fanegas de trigo, cuatro arrobas de aceite y ocho gallinas —el hospital mejor dotado de la ciudad, probablemente. En otras ciudades, no obstante, fracasó el proyecto de reducción a causa

del choque con los intereses privados de algunos patronos y del protagonismo de la Iglesia, que se resistía a la secularización de la beneficencia. Tal fue el caso de Córdoba. En los años 1580, la ciudad contaba con veintisiete hospitales. Conocemos la renta de la que disponían veintitrés de ellos, que consiste en 2.446.522 maravedís, más trigo, cebada, aceite y gallinas. La media de la dotación en dinero por establecimiento asciende a 280 ducados. Pero si sustraemos la renta de los principales establecimientos, a saber, La Caridad —forasteros heridos o enfermos, 583.894 maravedís—, San Sebastián —niños expósitos, 433.748 maravedís—, El Maestrescuela —260.000 maravedís—, el de Jesucristo —225.000 maravedís— y el de San Bartolomé —sífilis, 160.000 maravedís—, la renta media de los demás se desploma: 116 ducados anuales, es decir, una miseria. El contraste con Sevilla es considerable.

Los grandes hospitales fundados por los reyes o por los miembros de la aristocracia y de la alta Iglesia representaban también operaciones de prestigio. Los Reyes Católicos dieron el ejemplo mandando construir suntosos edificios por los mejores arquitectos, empezando por el Hospital Real de Santiago, obra de Enrique Egas (1501-1511). En el de Granada intervinieron Egas, Diego de Siloé y Pedro Machuca. Interrumpidas en 1511, las obras se reanudaron en 1529 por iniciativa del emperador. Los particulares, émulos de la realeza, siguieron sin escatimar el movimiento caritativo de los soberanos fundando instituciones que se cuentan entre las más prestigiosas de la época. Fue una de las formas más recurrentes de perennizar en la piedra el prestigio y las virtudes de un linaje, su grandeza, en suma.

El mayor hospital de Sevilla, el de la Sangre o de las Cinco Llagas, fue fundado por una de las mayores representantes de la alta nobleza de la ciudad, parienta de la familia de Fernando el Católico, doña Catalina de Ribera y Hurtado de Mendoza, en 1500. Pero el suntuoso edificio, aunque inconcluso, que ha

llegado hasta nosotros, lo mandó edificar su hijo Fadrique Enríquez de Ribera, marqués de Tarifa y sexto adelantado mayor de Andalucía, a partir de 1535, a cargo de Martín de Gainza. En Madrid fue la famosa doña Beatriz Galindo, *la Latina,* mujer de confianza de la reina Isabel y preceptora de sus reales hijas, quien fundó uno de los hospitales más emblemáticos de la capital, el de la Concepción o de la Latina (1499-1505). Pero es en Toledo donde se erigió el edificio más representativo de este género de fundaciones. Nos referimos al hospital de Santa Cruz, creado por el cardenal Mendoza en 1494 para casa de niños expósitos y ampliado a hospital general por su albacea la reina católica dos años después. Esta obra maestra del plateresco toledano fue obra de Enrique Egas y de Alonso de Covarrubias —autor de la famosa fachada meridional —, y su construcción se dilató entre 1504 y 1525, estando ya viviendo los niños en él desde 1514. Otro poderoso arzobispo de Toledo, hombre de confianza de Carlos V, el cardenal Tavera, iba a fundar poco después, emulando a su antecesor Mendoza, el otro gran hospital de la villa imperial, primera realización del Renacimiento «clásico» español, el hospital de San Juan Bautista o «de Afuera» por situarse extramuros. Juan Pardo de Tavera, sobrino del inquisidor general Diego de Deza, fue rector de la Universidad de Salamanca, presidente del Consejo de Castilla y de la Chancillería de Valladolid e inquisidor general. Al poco de ser elevado a la mitra toledana (1534) ideó la creación de un gran hospital para «tocados de diferentes enfermedades»[27], que sería, al mismo tiempo, un grandioso mausoleo donde reposarían sus restos mortales. Carlos V dio su autorización en Espira el 5 de febrero de 1541. El proyecto se debe al secretario del cardenal Bartolomé Bustamante, que era entendido en arquitectura —había estudiado con Miguel Ángel—, pero fue Alonso de Covarrubias quien lo realizó y quien probablemente ideó el genial patio

doble, único en su género.

El último ejemplo que vamos a dar es el del hospital de Santiago de Úbeda, fundado por otro gran personaje, don Diego de los Cobos y Molina, obispo de Jaén pero, sobre todo, sobrino del poderoso secretario del emperador Francisco de los Cobos y hermano de Juan Vázquez de Molina, que había sucedido a su tío en el puesto estratégico de secretario de Estado del César. Encargó la realización del ostentoso edificio al arquitecto Pedro de Vandelvira, quien falleció al principio de las obras (1562), dejando el proyecto a su hijo Andrés de Vandelvira, que, a su vez, intervendría en la capilla de San Salvador, mausoleo de Cobos, situado en la plaza mayor de Úbeda, ciudad natal del secretario. Este arquitecto realizaría, en la misma plaza mayor, el impresionante palacio de Vázquez de Molina, completando así con altivez la fuerte marca de la familia en la ciudad.

Estos hospitales, al igual que otros semejantes, de mayor o menor tamaño, que se erigen entonces por doquier, con sus grandes patios de columnas, sus escaleras monumentales y su profusa ornamentación escultórica, no podían ser del gusto de aquellos rigurosos reformadores de la caridad, los cuales, lejos de ver cumplidos sus deseos de hacer desaparecer la mendicidad, asistían, al contrario, al triunfo de la caridad ostentosa y a la instrumentalización de los pobres. No pocos escritos subrayan esta desviación condenable. Al principio del anónimo *Viaje de Turquía,* escrito a finales del reinado de Carlos V, se entabla entre los tres protagonistas una interesante discusión acerca de la beneficencia:

> JUAN.—¿Pues qué decís: que es vanidad hazer ospitales?
>
> PEDRO.—La mayor del mundo universo si han de ser como esos, porque el çimiento es de ambiçión y soberbia, sobre el qual quanto se armare se caerá […]. ¡Quántos y quántos rricos hai que se andan dando blancas y medios quartos por el pueblo, y rrepartiendo las vísperas de pascuas çelemines de trigo a algunas viejas que saben que lo han de pregonar! […]. El pobre que toda su vida ha vivido en rruin casa, o choza, ¿qué neçesidad tiene de palaçios? sino lo que se gasta en mármoles que sea para mantenimiento, y que la casa sea como aquella que tenía por suya propia, mas haya esta diferencia, que en la suya no tenía nada y en esta no le falte la hebilleta[28].

A esta crítica el autor añade otra más grave y arriesgada políticamente hablando. Denuncia, en efecto, el uso poco católico que no pocos administradores hacían de las rentas utilizando en beneficio propio los subsidios destinados a la beneficencia. Juan Luis Vives ya había acusado también en su tratado a dichos directores del mismo vicio:

> hablando en España oí de los viejos, que había muchos que habían aumentado inmensamente sus haciendas con los censos de los hospitales, alimentándose ellos y los suyos en vez de a los pobres, a la vez que crecía el número de familiares en sus casas y disminuía el de los pobres en los hospitales: estos hechos ocurrían por disponer fácilmente de tanto dinero[29].

La mayoría de los centros de asistencia, en efecto, dependían económicamente de una cofradía, de alguna orden o de los concejos. Durante el reinado de Carlos V, hasta los años 1550, la coyuntura alcista generó suficiente riqueza para permitir una inversión asistencial significativa, y las cofradías dedicadas a ello proliferaron. La del hospital de San Lázaro de Toledo, con más de dos mil miembros, era la más popular de la ciudad a mediados de siglo. Otras, sin embargo, mantuvieron un talante aristocrático al limitar el número de cofrades a 52 —tantos como semanas tiene el año, de manera que, por turno semanal, cada hermano desempeñaba el papel de jefe del hospital— y no admitir sino a la élite de la ciudad. Tal era el caso de la cofradía de los Hermanos del Hospital de la Misericordia o la de San Ildefonso y Virgen de la Paz, del Hospital del Rey. Pero pronto —es decir, a partir de los años 1580— los problemas económicos de los últimos decenios del siglo, y luego el desorden introducido por la inflación del vellón, afectarían gravemente al precario financiamiento de numerosos hospitales.

En cuanto a la antigüedad de las fundaciones, existía también una gran variedad. El origen de los hospitales más importantes y más arraigados se perdía en la oscuridad de los tiempos, remontándose a menudo en la memoria colectiva al mítico gesto piadoso de algún héroe local —el Cid, un santo, tal o cual rey. Pero del examen de la documentación existente

resulta, y es importante destacarlo, que fue en el siglo XVI cuando más hospitales se fundaron, oleada que cesó casi por completo durante el siglo siguiente. En todos los casos de ciudades mejor documentados que tenemos, las fundaciones recientes corresponden siempre a porcentajes elevados —el 50 o 60 por 100 de los locales existentes—, lo cual denota la existencia en el siglo XVI de una importante preocupación colectiva por la caridad pública, que habría que interpretar como: ¿signo evidente del aumento del pauperismo a lo largo de la centuria?, ¿manifestación del nuevo ramalazo de piedad «tridentina» en conexión con la pervivencia de una concepción de la pobreza y del derecho del pobre a la limosna de corte teológico tradicional —lo cual significaría que en España caló menos el cambio de mentalidades en relación con los pobres—? Las dos respuestas son evidentemente válidas, pero no hay que olvidar un tercer factor, los medios, o sea, la riqueza. Si la gente invierte en la salvación eterna por medio de la asistencia caritativa, es que tiene algo que invertir. En el siglo XVII, a pesar del aumento considerable del número de pobres, no ocurrirá lo mismo. Más abajo volveremos sobre esto.

La geografía hospitalaria no fue caprichosa, como nunca suele serlo la geografía. Obedeció a tres factores: la densidad de la población, la concentración de la riqueza y la importancia de las vías de comunicación. La red de hospitales para los peregrinos que se dirigían a Santiago de Compostela constituye un caso de escuela, por decirlo así.

La tasa de mortalidad de los ingresados era elevadísima. En efecto, las condiciones de higiene de estos establecimientos, junto con lo que eran los conocimientos médicos de aquel entonces, hacían de los hospitales verdaderas antesalas de los cementerios. El hecho está muy documentado y no vale la pena insistir en él. Solo daremos un testimonio truculento de esta

cruenta realidad. El 4 de marzo de 1561, un regidor de Cuenca señala que en el hospital de Santa Lucía, para mujeres pobres y para enfermas, «en verano son tantas las chinches y pulgas y otras sabandijas que se han de ir a dormir fuera al suelo».

Antes de pasar a las casas de niños expósitos, conviene mencionar otros «hospitales» particulares, las casas de recogimiento de mujeres de mala vida, llamadas púdicamente arrepentidas. La idea era alejar a las mujeres del vicio mediante trabajo y oración. A pesar de varias creaciones y del proyecto de Pérez de Herrera de finales del siglo XVI, no se constata un gran interés por el problema hasta el siglo XVIII, exceptuando, no obstante, la muy publicitaria iniciativa de la madre Magdalena de San Jerónimo, es decir, la famosa «Galera de mujeres» fundada en Valladolid en 1608 y que tuvo efímeras émulas en otras grandes ciudades peninsulares.

Las casas de niños expósitos existían en todas las ciudades y tenían por misión el amparo de las numerosas criaturas que se abandonaban por razones de pauperismo o de honra. Es evidente que la mayoría de estos niños han de ser considerados como ilegítimos —aunque es imposible establecerlo a ciencia cierta—, pero ello no significa que las dificultades económicas influyeran grandemente en la decisión de abandonarlos. Por lo tanto, compartimos la opinión de aquellos que piensan que el crecimiento del número de expósitos traduce, no un aumento del desenfreno sexual, sino un aumento de la estrechez económica.

En Medina del Campo, el Hospital de la Piedad tenía, desde su fundación en 1468, un lugar para los niños expósitos. Pero fue la segunda mujer de Simón Ruiz, doña Mariana de Paz, quien fundó por testamento hecho el 20 de agosto de 1599 una casa para niños abandonados a la que que dotó con 200 ducados, «viendo que por pobreza e necesidad e otros malos

recados sus padres los ponen de ordinario por nuestros pecados a peligro de no se bautizar como a peligro de muerte corporal… y que muchos los ahogan y otros los entierran en las caballerizas… o los hallan comidos de perros…». Estaba prevista para atender a doce criaturas.

Todo parece indicar que Valladolid trataba particularmente bien a sus niños expósitos. Desde 1540 existía en esta ciudad la cofradía de San José, dedicada a mantener e instruir a estos niños. Recibía numerosos donativos y era una institución importante. En 1575 acogía a 130 criaturas. La catedral, por su parte, poseía una casa de niños expósitos fundada en 1489 para 20 pequeños llamada Hospital de los Santos Inocentes. Había, además, un colegio de los Niños de la Doctrina que atendía a huérfanos y a niños abandonados y los colocaba luego de aprendices en casas de artesanos. Acogía entre unos 50 y unos 70 niños, y sus ingresos ascendían a unos 300.000 maravedís —800 ducados— por los años 1570, suma relativamente confortable, pero poco segura, ya que tan solo la tercera parte era fija —subvención municipal más rentas propias del establecimiento— y el resto provenía de las limosnas, muy sometidas a la coyuntura.

Estos colegios existían en todas las ciudades. En Murcia se creó uno en 1574. Los mozos solían ser admitidos a los ocho años y salían a los catorce. Pero no eran suficientes para acogerlos a todos, y muchos quedaban fuera, por las calles. Un informe del Concejo de 1582 trae la terrible frase siguiente: «en este invierno se vieron a algunos muertos de tullidos, de frío»[30]. En Sevilla encontramos, además de la inclusa —la Casa Cuna, fundada en 1540—, una casa con unas dos amas de cría fundada por el cabildo de la catedral. Además, el arzobispo Valdés creó en 1558 una Congregación y Hermandad de Nuestra Señora del Amparo para cuidar a estos niños,

experimentándose en esta ciudad por muchos años la común lástima de hallar en sus plazas y calles y a

> las puertas de los templos innumerables niños recién nacidos, expuestos a la inclemencia de los temporales que, ya por el rigor de los fríos, en su tierna edad y desabrigo, ya por la impiedad de los perros, faltos del natural instinto, apenas habían abierto los ojos a esta vida cuando se hallaban despojados della.., perdiendo no solo la vida temporal del cuerpo sino la eterna del alma… por faltarles el agua del Santo Bautismo…

Durante la segunda mitad del siglo XVI, la media anual es de unos 130 niños abandonados, cifra realmente importante.

Lo primero que se hacía en esas casas de niños expósitos era bautizarlos, ceremonia a menudo muy solemne —otro rasgo de mentalidad tradicional. Luego se entregaban a las amas de cría. Tras el período de lactancia ingresaban en el hospital de expósitos, donde más tarde también recibían un mínimo de instrucción: leer y escribir, pero, sobre todo, un oficio —para las chicas, coser y bordar. La mortalidad infantil, muy elevada, por lo general, sobre todo durante el primer año, era catastrófica en estas inclusas. En Sevilla sobrepasaba el 70 por 100. Los que lograban sobrevivir podían ser adoptados, en particular, si los propios padres los reconocían —se daba pocas veces tal circunstancia—, podían quedarse sirviendo en el hospital —casi siempre las constituciones insistían en que no se les debía obligar—, pero lo más frecuente era que se colocaran de aprendices, a una edad harto temprana, o en el colegio de los Niños de la Doctrina, también muy jóvenes, y que las niñas entraran a servir. Es evidente que la integración social de estos expósitos distó mucho de ser fácil, por ser pobres de nacimiento y nacidos con los estigmas de la exclusión.

Una atención muy especial se dedicaba a la virtud de las huérfanas, estando como estaban a merced de cualquier violencia o presión. En casi todas las diócesis existió una obra pía alimentada por los obispos, cuya misión consistía en dotar a un número determinado de estas jóvenes sin recursos, único medio de que pudieran hallar estado honroso. También solía haber por lo menos una cofradía dedicada a estos menesteres. Pero lo más corriente eran las iniciativas de los particulares, en

vida o de manera póstuma, dejando en su testamento cierta suma para establecer a tantas huérfanas o fundando obras que contemplan específicamente esta finalidad, entre otras. Se solía estipular que solo podrían beneficiarse de ello las naturales del lugar, y tenían que ser de una virtud probada. Las mancebías municipales, que existían en casi todas las ciudades de relativa importancia y a veces gozaban de cierta reputación —pensemos, por ejemplo, en el famoso *Bordell* o *Públich* de Valencia, que existía desde el siglo XIV—, pagaban por lo general una tasa al municipio para obras caritativas, entre las que figuraba la dotación, ¡oh, ironía!, de doncellas pobres de buena vida.

Por fin, no podemos cerrar este apartado sobre los hospitales sin dedicar unas palabras a la orden de los Hospitalarios de San Juan de Dios, típica ilustración de cierta concepción del pobre y de la caridad, que es la que siempre ha defendido la Iglesia. Nació la orden en Granada y la fundó el futuro san Juan de Dios, quien asoció desde el principio a sus obras de caridad a varios varones piadosos, como se suele decir, en particular, Antón Martín y Pedro de Velasco, los famosos enemigos reconciliados por el santo. Fundó su hospital en Granada en 1537. Al morir, en 1550, quedaron cinco de estos hermanos y, con el apoyo del arzobispo Pedro Guerrero, siguieron atendiendo a los pobres del hospital de San Juan de Dios. Su celo, caridad y abnegación, altamente edificantes, suscitaron émulos y pronto se les solicitó para fundar o tomar a cargo hospitales fuera de Granada. Antón Martín fundó en Madrid, en 1552, el hospital que llevó su nombre. En Córdoba entraron a gobernar el importante hospital de San Lázaro en 1570 —cinco años antes habían ocupado el de Lucena— y seguirían a su frente hasta su fin. Esto se hizo por intervención directa de Felipe II. Fue entonces cuando se ilustró el piadoso Baltasar de la Miseria, de la Casa de los marqueses de Camarasa, y cuando el hospital alcanzó su mayor esplendor, con 29 hermanos y 21

mujeres. Pío V les dio en 1572 la regla de san Agustín y les permitió tener un hermano sacerdote en cada hospital y pedir limosna a todos los fieles bajo la jurisdicción del ordinario del lugar. Sixto V los reunió en congregación religiosa en 1586. Paulo V determinó que pronunciaran, además de los tres votos solemnes de obediencia, castidad y pobreza, el cuarto voto de servir a los enfermos (1611), y, finalmente, declaró la congregación orden regular en 1617.

No obstante su influjo, la caridad y la espiritualidad de los Hospitalarios fueron puestas en tela de juicio en más de una ocasión, en particular en Córdoba durante el siglo XVII, de resultas de varios escándalos tras los cuales la reputación de ciertos hermanos quedó muy malparada.

Los pósitos

Los pósitos desempeñaron un papel importante en la lucha contra las crisis de subsistencias, al amortiguar los efectos de las malas cosechas, aunque en los casos graves no lo conseguían, por lo general. Funcionaban como paneras municipales y como institución de crédito para los campesinos, ya que les prestaba grano para sembrar. Esta segunda función es la que mayor importancia tomaría con el tiempo.

Los antepasados de los pósitos, las alhóndigas, aparecieron en el siglo XV. La primera sería la de Molina de Aragón, de 1478. Luego el cardenal Cisneros impulsó la creación de este tipo de establecimientos en Toledo, en Alcalá de Henares, en Torrelaguna y en Cisneros. Rápidamente se multiplicaron. En Medina del Campo se creó uno en 1502. A partir de mediados del siglo XVI empiezan a aparecer en las principales ciudades ordenanzas de los nuevos depósitos de pan cuya finalidad era servir fundamentalmente «a los vecinos pobres de esta ciudad y

su tierra» *(Ordenanzas* de Murcia, 1556) adquiriendo grano la ciudad, con dinero tomado a censo, en la época de más bajo precio, es decir, agosto, para ir soltándolo en los momentos de carestía. Este movimiento lo impulsó la propia voluntad del Estado, que en 1558 solicitó de todos los núcleos de población que tuvieran una alhóndiga, una relación de las rentas que tenían y de los medios de conseguir fondos, con el fin de determinar la compra de cuánto trigo se podía autorizar a cada ciudad.

Pero, como siempre en aquella época, se tardó bastante en construir los edificios y en lanzar las nuevas instituciones. Esto explica que, a pesar de que la decisión de crear los pósitos y la redacción de su reglamento ocurriese de forma bastante general al final del decenio de los 50 y principio de los 60, fuera durante el decenio de los 70 cuando realmente se afincaran los pósitos en sus nuevas instalaciones: en 1573, en Cuenca; en 1576, en Medina del Campo; en 1578, en Murcia, por ejemplo. A partir de entonces, los pósitos se generalizaron. En el siglo XVIII había un promedio de un pósito para dos pueblos.

Existían dos tipos de pósitos, los reales o concejiles, adminisrados por una junta integrada por el corregidor, un regidor y un mayordomo o depositario, y los pósitos píos o particulares, administrados, ya por una cofradía, ya por el párroco conjuntamente con un oficial de justicia. La tasa tradicionalmente exigida de los que tomaban grano prestado era de un celemín por fanega, equivalente a 4,6 litros —la fanega de Ávila, oficial para el reino de Castilla desde 1435, equivalía a 55,5 litros aproximadamente, y contenía 12 celemines.

La idea de los gobernantes era dotar a las poblaciones de un organismo capaz de centralizar todas las transacciones y movimientos comerciales y económicos de los cereales, con el fin de controlar el abastecimiento y hacer frente a las bruscas

variaciones de consumo generadas por la afluencia coyuntural de gente de fuera debida a las actividades estacionales propias de cada ciudad, por ejemplo, las ferias en Medina, la lana en Cuenca, la seda en Murcia, o a las migraciones de hambrientos en períodos de crisis. En realidad, el sistema de los pósitos y de las tasas de precios no fueron suficientes para impedir la especulación ni las subidas catastróficas de precios en las épocas de escasez. Al almacenar grandes cantidades de grano durante varios meses, retención que se sumaba a la practicada por los recaudadores de diezmos, por los rentistas y por los especuladores, los pósitos debieron de aumentar la rigidez del mercado de granos. No obstante, queda fuera de duda su efecto benéfico en la lucha contra las crisis de subsistencias, que, en muchos casos, si no lograron vencer, lograron atrasar y acortar.

Las cofradías y otras fundaciones

Las cofradías y demás fundaciones privadas son un maremágnum difícil de abarcar. El auge extraordinario del asociacionismo religioso y gremial durante los siglos XVI y XVII ha sido puesto en relación con el despliegue de la Contrarreforma y, de hecho, las cofradías pueden ser vistas, entre otras funciones, como una respuesta a los ataques de la espiritualidad reformada. Pero también fueron una respuesta a los acosos del hambre, de la enfermedad y de la muerte, las tres grandes pesadillas cotidianas de los hombres de entonces. Su desarrollo es muy anterior a la clausura del Concilio de Trento (1563), si bien su máxima proliferación es posterior. Las cofradías gremiales restringían su actividad al perímetro de sus miembros, todos trabajadores de un mismo oficio, y desarrollaban eventos festivos y espirituales en torno a la devoción del santo patrón del gremio. En Zaragoza, las cofradías gremiales eran 41 en 1533,

cifra que asciende hasta 69 un siglo más tarde. Las cofradías de asistencia y penitencia —que desempeñaban una notable labor benéfica— constituían la otra gran familia asociativa. Las de la Concepción, por ejemplo, dedicadas exclusivamente a la caridad, comenzaron a difundirse por toda Castilla a principios del siglo XVI. Además de estos dos tipos de cofradías, existieron muchos más, como las de nobles, cerradas y exclusivas, las eclesiásticas, las votivas, generalmente vinculadas a ermitas —erigidas a consecuencia de apariciones, de contagios o de otros acontecimientos excepcionales—, las devocionales, cuya finalidad era fomentar el culto de un santo, sin particular dedicación caritativa. Las dedicadas a la difusión de la devoción al Santísimo Sacramento —cofradías sacramentales— se introdujeron en España a principios del reinado de Carlos V y conocieron un rápido y multitudinario desarrollo hasta transformarse en asociaciones prestigiosas, ricas y poderosas. El gran momento anual de estas cofradías era la organización de las manifestaciones de la fiesta del Corpus.

«Familias artificiales cuyos miembros quedan unidos por una fraternidad voluntaria, las cofradías tienen por objeto satisfacer en un marco restringido las necesidades del cuerpo y el alma más agobiantes»[31]. Esta definición resume bien los distintos aspectos que se deben considerar al tratar de las cofradías. El más urgente fue, naturalmente, el social. Dadas las carencias —por no decir la inexistencia— de la previsión social, tanto urbana como rural, y la total ausencia de cualquier tipo de seguridad social, las cofradías, aunque de forma dispersa, desigual y en función de criterios muy diversos, formaron una red de asistencia social cuyos efectos fueron muy superiores a lo que se podría pensar a simple vista. En realidad, cabe distinguir dos clases de cofradías, las medievales y las contrarreformistas. Las primeras pudieron representar una suerte de Iglesia alternativa que supo traducir los lazos de solidaridad familiar y

vecinal, amén de proporcionar una respuesta espontánea y colectiva al problema de la salvación. En cuanto a las segundas —que quedan fuera del período que nos interesa—, no fueron sino una posibilidad suplementaria para la Iglesia oficial de aculturar las masas en materia de fe y controlar las devociones, o sea, de homogeneizar el culto y reformar las costumbres del pueblo católico. Durante la época de Carlos V se asiste al ocaso de la fórmula asociacionista medieval y al principio del auge de las nuevas cofradías, que culminaría durante la segunda mitad del siglo XVI en las ciudades y, luego, en el campo, durante la primera mitad del siglo XVII. Además del aumento del número de cofradías, la otra evolución que se puede destacar durante el siglo XVI es la tendencia al cierre, con la adopción de estatutos de limpieza de sangre, de un número máximo de miembros, de un derecho de entrada y la exclusión de los que no son vecinos o residentes del lugar. Por fin, se nota un aumento sensible de la presencia femenina, a la vez que una fuerte aristocratización de las cofradías más prestigiosas. La idea de que pertenecer a una cofradía es un privilegio, que sus miembros forman una sociedad selecta, de señalada piedad y espiritualidad exquisita cundirá sobre todo a partir de finales del siglo XVI.

La actividad caritativa de las cofradías era de muy variada índole y de muy distinto alcance y amplitud según los casos. Ya hemos visto que muchos de los hospitales o de los centros de caridad dependían directamente de estas cofradías, y esta era su principal dedicación al servicio de los pobres. En las veintiséis villas que comprendía el Campo de Calatrava, por ejemplo, había en 1510 hasta cuarenta y ocho hospitales. Veintinueve estaban bajo la administración de cofradías, dieciséis bajo la de los concejos municipales y tres dependían de iglesias o de ermitas. En el mismo momento se contaban no menos de ciento catorce cofradías en el mismo partido judicial, lo que significa

que tan solo la cuarta parte de las cofradías desempeñaban una actividad hospitalaria. Con el tiempo crecería considerablemente esta proporción. No obstante, los hospitales de la mayoría de las cofradías gremiales no daban hospitalidad alguna, sino que servían de lugares de reunión a los cofrades para sus cabildos y sus fiestas. Las cofradías específicamente caritativas se desarrollaron mucho durante la primera mitad del siglo XVI, sobre todo en las ciudades del sur de la península. Écija, por ejemplo, tenía hacia 1550 treinta corporaciones hospitalarias. La más antigua, la del Corpus Christi, se había fundado en 1484.

Las cofradías de Valladolid eran numerosísimas, como en todas partes. La del Hospital del Esgueva, que tenía buenas rentas, atendía menesteres caritativos muy variados, como era dotar a doncellas, mantener a niños expósitos, socorrer enfermos particulares y claro, el hospital. Muchas se ocupaban exclusivamente, por lo crucial del problema, de dotar a huérfanas pobres para casarlas o que se metieran monjas. La de la Virtud de Santa María de la Misericordia, por ejemplo, dotaba a veinte chicas cada año.

Los particulares solían fundar obras de asistencia en sus testamentos. Muchas de estas fundaciones tenían por objeto específico la ayuda a los pobres en tiempos de hambre. Cuando el arcediano de Niebla creó su fundación caritativa incluyó entre las razones que le impulsaron a ello que «había que tener siempre presente en nuestra memoria que el año de mil e quinientos veinte e uno fallecieron desta presente vida en esta insigne ciudad de Sevilla más de cincuenta mil personas de hambre por no tener dinero para comprar pan»[32].

Resumiendo, diremos que estas obras completaban eficazmente la aportación de las otras instituciones caritativas y, así, su impacto global no debió de ser despreciable. Su actividad más frecuente era dotar a doncellas huérfanas —un 40 por 100

del total—, pero también las había que solo estipulaban que se repartiese pan a los pobres y se les vistiera. Mención especial merecen aquellas fundaciones que costeaban los estudios de ciertos jóvenes sin recursos. Por fin, muchas de las capellanías que pululaban entonces desarrollaban actividades de asistencia con una pequeña parte de sus rentas. Estas podían ser importantes o muy escuetas, según los medios o la voluntad del fundador. En la inmensa mayoría de los casos, si exceptuamos a los grandes personajes —reyes, príncipes, obispos, títulos, grandes mercaderes—, que dejaron memorias suntuosas, las fundaciones piadosas de particulares eran bastante modestas y, sobre todo, su administración, muy deficiente.

Las fundaciones piadosas exaltan la eficacia de las obras, es decir, el hecho de acumular méritos con vistas a la salvación eterna, en completa oposición con el mundo protestante, y han de considerarse como otro eslabón de la espiritualidad contrarreformista, amén de que correspondieran, naturalmente, a una forma muy auténtica de vivir la fe. Vamos a citar un documento muy explícito de esta realidad. Se trata del preámbulo de una escritura de fundación de una obra pía por parte de un matrimonio poco más que medianamente acomodado, como los había tantos, y que, como muchos otros, desea, por así decir, tomar un seguro sobre la vida eterna. La escritura es del 20 de mayo de 1582:

> Sea a todos manifiesto que a gloria y alabanza de Nuestro Señor Jesucristo y de la gloriosa y bendita madre y de todos sus santos y escogidos, considerando que la inmensa y divina bondad para reparo del orden en el cielo perdido creó el hombre a su semejanza para que gozase su santa gloria, después por induzión y engaño del enemigo sobrevino la muerte a la cual todos los hombres estamos sugetos, ignorantes el día y hora por lo qual devemos esta apercibidos para quando seamos llamados a gozar de la eterna beatitud, no nos halle adormidos en el ejercicio de buenas obras y entretanto que el seso rige y gobierna la razón, cada uno debe ordenar y disponer de sus bienes temporales, de los quales no podemos gozar sino de los que habemos distribuido en buenas obras, por quanto, nosotros, Gerónimo La Sierra y María Cristóbal, cónyuges…[33].

Como no han dejado de señalarlo varios autores, se trasluce, sin embargo, en la generalización de tales prácticas un concepto desacomplejadamente mercantil de la salvación. La amortización

de bienes, rentas y capital en las obras a cuenta de la salvación eterna no es sino una operación de inversión, sobrenatural, evidentemente, pero de inversión no obstante, y altamente productiva si se mira la calidad de la ganancia esperada. Pero aquí en la tierra semejantes inversiones lo que hacían era sustraer del circuito económico cantidades de bienes considerables, puesto que cada fundación se adosaba a una renta perpetua —casas, tierras, juros, censos, etc.—, destinada a mantenerla hasta el fin de los tiempos y, por tanto, congelada. En no pocos casos, las obras pías dependían de alguna capellanía que administraba la familia fundadora, la cual colocaba allí a varios miembros del linaje como clérigos patrimoniales, individuos que de tal suerte eran sacados, a su vez, del mundo productivo. Estos sujetos, muy numerosos, ignorantes, sin vocación, de vida poco ejemplar, constituyeron una deplorable estampa suplementaria en el variopinto fresco de la España negra.

Y es que, ciertamente, la inversión patrimonial en obras caritativas fue aumentando de forma extraordinaria a lo largo del siglo XVI hasta constituir un auténtico problema. Daremos tan solo un ejemplo de lo que podía suponer para una gran familia de la alta nobleza, los Pacheco, marqueses de Villena y duques de Escalona. El fundador de la casa, don Juan Pacheco, primer marqués de Villena (1445) y primer duque de Escalona (1472), dejó al fallecer en 1474, amén de un sinfín de mandas para toda clase de obras, las fundaciones siguientes:

- — el monasterio de El Parral de Segovia (cofundación con el futuro Enrique IV), donde se halla su sepultura, con 20.000 maravedís de renta para misas.
- — la colegial de Belmonte, con una memoria de 25.000 maravedís anuales.
- — el hospital de San Andrés de Belmonte, con 350.000 maravedís de renta, más numerosas tierras.

A la muerte de su hijo y heredero, don Diego López Pacheco, en 1529, seguida pocos meses más tarde por la de su segunda esposa, doña Juana Enríquez de Velasco, hallamos el siguiente inventario:

- al monasterio de El Parral dejan todas las rentas de Guadix y sus pueblos para rescatar a niños cautivos y mujeres. Se dirán en ese monasterio y en otros, siete mil misas anuales por el reposo de sus ánimas y para ello dejan 110.000 maravedís de renta;
- una memoria anual en la colegial de Belmonte y otra en el monasterio de San Francisco de Ayllón (4.400 maravedís);
- casar tres huérfanas pobres e hidalgas en Escalona (4.000 maravedís);
- que se vista a trece pobres cada año y se les dé de comer (7.000 maravedís);
- 330.000 maravedís para siete de sus lugares;
- 3.950 fanegas de trigo para otros catorce lugares, para los pobres;
- para las carnicerías de sus lugares: 306.000 maravedís;
- misas perpetuas en el convento de San Gregorio de los Toros de Guisando;
- una capellanía en Cuenca;
- tres capellanías en el monasterio de la Concepción de Escalona (30.000 maravedís);
- una capellanía en Toledo (9.000 maravedís);
- una capellanía en el monasterio de Santa Catalina de Belmonte (10.000 maravedís);
- una capellanía en el monasterio de Nuestra Señora de Gracia de Castillo de Garcimuñoz (10.000 maravedís);
- cuatro capellanías en la iglesia colegial de Belmonte

(57.000 maravedís);

— una capellanía en el monasterio de El Parral de Segovia (15.000 maravedís);

— para la fundación del monasterio de Santo Domingo junto a Oviedo, «además de lo que han dado», 3.000 ducados más 200.000 maravedís (o sea, 1.325.000 maravedís);

— 140.000 maravedís para el monasterio de la Concepción de Escalona, más varias tierras, más 4.500 ducados, con obligación de recibir perpetuamente a trece monjas sin dote ninguna;

— para el hospital de San Andrés que han fundado en Escalona dejan un juro de 100.000 maravedís;

— la marquesa agrega una capellanía en El Parral con 2.000 ducados y da al monasterio de la Concepción de Escalona 1.000.000 maravedís[34].

En resumen, han fundado dos monasterios y un hospital y dejan un total de 5.439.000 maravedís de limosnas en distintos conceptos. El hijo del segundo marqués de Villena, llamado también Diego López Pacheco, dejó lo siguiente al fallecer en 1556:

— una misa diaria perpetua en la capilla mayor de El Parral (1.000 ducados de capital que rentan 15.000 maravedís anuales);

— trigo para los pobres: 3.150 fanegas para repartir entre quince lugares;

— para las carnicerías de diecisiete lugares: 881.250 maravedís;

— 10.000 ducados al monasterio de Castillo de Garcimuñoz, más 30.000 maravedís a catorce mil el millar (7 por 100);

— 140.000 maravedís más una serie de rentas para casar huérfanas y redimir cautivos;
— cinco capellanías (en Belmonte, Escalona, Jumilla, Ayllón y Castillo de Garcimuñoz);
— 8.000 maravedís para los hermanos del Hospital de la Misericordia de Toledo «para que recuerden a sus herederos que han de cumplir sus mandas»[35].

Nos detendremos con este descendiente, pero podríamos seguir hasta bien entrado el siglo XVII, época en que la familia acumulaba una cantidad impresionante de patronatos y obras de toda clase que suponían la amortización de un patrimonio considerable.

El debate en torno a la beneficencia y la pobreza fingida

Durante el siglo XVI no parece cambiar fundamentalmente o, mejor dicho, a primera vista, la imagen tradicional del pobre heredada de la Edad Media ni desaparece el viejo concepto de la caridad. Lo que sí emerge es una nueva reflexión sobre el lugar que han de ocupar los pobres en la sociedad y sobre los deberes de esta hacia aquellos, reflexión paralela y a veces contraria, no solo en sus conclusiones, sino también y, sobre todo, en sus planteamientos, a la antigua. Es así como esta nueva reflexión generaría, a su vez, una forma distinta de considerar a los menesterosos, diametralmente opuesta a la medieval —más abajo la evocaremos—, a no ser que fuera este cambio en la consideración de los pobres el que influyera en la nueva reflexión sobre la pobreza. Pero, insistimos, durante el siglo XVI, los planteamientos, incluso los más «novedosos», conservan en su estilo, en su expresión retórica, un cariz tradicional que por mucho que contraste a veces con el fondo —es el caso de Juan Luis Vives—, revela no obstante la dimensión moral dominante

de la reflexión.

¿Literatura económica o literatura moral?

El gran cambio en la manera de enfocar la pobreza sucederá, en realidad, más tarde y fuera de España, en el siglo XVIII, después del sueño del «gran encierro», cuando los pobres vengan a constituir un componente esencial de ese pueblo que sufre, de ese pueblo oprimido por los privilegiados. Durante el siglo XVI se está elaborando la nueva reflexión política, es decir, se está saliendo de la percepción abstracta de la pobreza, percepción puramente teológica, para entrar en el análisis concreto de las condiciones objetivas de existencia de los pobres. Tal desplazamiento en el punto de vista supondrá la integración, en el análisis que fue teológico y moral, de los mecanismos económicos que permiten comprender los modos y las relaciones de producción. Pero este plano está totalmente ausente de los textos, por mucho trasfondo económico que haya en Vives, en Robles o en Soto. Se nos responderá que existían varios motivos para que ocurriera así. La preocupación por una policía de los pobres se justificaba en aquel entonces moralmente, y por eso adoptaba el lenguaje de la virtud. No obstante la retórica moralizadora del discurso de los reformadores, otros factores, más acá o más allá de esa retórica, implícitos o impensados, determinan su verdadero significado, económico, esta vez. Por ejemplo, cuando Juan Luis Vives o Juan de Robles o, más tarde, Cristóbal Pérez de Herrera explican que la reforma de la caridad volverá mejores, o sea, virtuosos, a los vagos errantes, están pensando en la necesidad de mano de obra para amplios sectores de la producción y, de hecho, encontramos la misma preocupación por el trabajo en los escritos de los arbitristas.

El discurso reformador es un discurso político, en el doble sentido del término. En el significado amplio que tenía el adjetivo, se refiere a la materia de gobierno, con finalidad esencialmente ejemplar y universal, a la reforma de las costumbres dentro de un margen de perfectibilidad estrictamente determinado de antemano en lo moral y en lo espiritual por pautas religiosas incuestionables. Pero el discurso «reformador» es, a la vez, un discurso político en el sentido estrecho de la palabra. Es un discurso práctico aplicado a un objeto concreto: ¿qué trato merecen ciertas categorías sociales y por parte de quién? Aquí aparecerá el nuevo concepto, el más interesante que aportan estos reformadores, el de una justicia social secularizada, atributo exclusivo del Estado, opuesto al de caridad indiscriminada. Por tanto, diremos que el discurso «reformador» no es moral ni económico, es una reflexión sobre la manera de otorgar un fundamento moral —o teológico-moral, para la época viene a ser lo mismo— a una intervención específica del Estado en una materia que debe ser de su incumbencia exclusiva, a saber, la justicia social.

La imagen tradicional del pobre y su transformación a lo largo del siglo XVI

La pervivencia del tema medieval del «sanctus pauper», recuerdo del ejemplo de Cristo, fue tenaz en España y fue usado con frecuencia por la mayoría de los escritores del Siglo de Oro, así los moralistas y predicadores como los novelistas y poetas. Es más que un tópico o que una fórmula obligada, se corresponde sin duda alguna con el ideario cristiano oficial, muy arraigado en las mentalidades religiosas. El franciscano Diego de Estella, en su muy leído *Tratado de la vanidad del mundo* (1562), resume bien tal concepción:

Si los pobres son nuestros amigos, y el patrimonio celestial se compra con limosnas, no hemos de socorrer a los pobres como a necesitados, sino rogarles como a Patrones, y intercesores. Crió Dios estos bienes terrenos por amor de los ricos, porque fuesen al Cielo, y se salvasen, dando limosna a los pobres. Así también crió a los pobres, por hacer merced a los ricos[36].

De ahí la conclusión que se impone, opuesta al punto de vista que venían defendiendo los reformadores y que veremos más abajo: «Da limosna al pobre, pero no examines su vida; pero mira su necesidad»[37]. Un siglo más tarde, cuando los grandes centros europeos como Londres, París, Roma, Amberes, Hamburgo o Ámsterdam y Lyon están practicando lo que Michel Foucault ha llamado «el gran encierro» de vagabundos, locos y demás indeseables, un escritor de segunda fila, Juan de Zabaleta, entre otros muchos literatos, sigue defendiendo el ideal antiguo en su indigesta miscelánea *El día de fiesta por la tarde* (1660):

> Los pobres venden siempre muy barato; quizá aquel hombre que pide, va a darle por un ochavo el Cielo. Luego que el tratarle sin cortesía, es desacato que se hace al Rey de los Reyes; porque el pobre que pide, es un hombre enviado del Cielo a que le ruegue de parte de Dios que haga una buena obra[38].

El corolario de tal visión de las cosas es, naturalmente, la necesaria disposición a la caridad e infinito amor al indigente, actitud que acabará estrellándose contra la realidad en el siglo XVII, cuando la contracción económica no permita seguir invirtiendo en la beneficencia. La dedicación a la asistencia era un medio de justificar moralmente la riqueza. Pero también era una forma de afirmar la validez de las obras, dimensión teológica de máxima importancia en una época de lucha contra el protestantismo.

El concepto tradicional de la caridad estriba en una percepción teológica que hace del pobre una pura abstracción. Es una mediación entre la tierra y el cielo. La pobreza era un estado asignado providencialmente para el ejercicio de las

virtudes, tanto en el que la sufre como en el que la alivia. El tratado de Juan Luis Vives, ya citado, insiste en las virtudes que el estado de pobreza permite practicar a aquel que se halla en él, particularmente la humildad y la resignación. Los pobres

> en primer lugar conviene que piensen que esa indigencia les ha sido enviada por Dios, por una determinación justísima y oculta, tremendamente útil para ellos al quitarles la ocasión para los vicios y otorgársela para que la virtud pueda ejercitarse con mayor facilidad. Por eso no solo ha de ser soportada con resignación sino que incluso ha de ser abrazada con gusto, como un don de Dios[39].

Este, prosigue, los ama

> sencillos, puros, respetuosos, amables. En efecto, no llama él bienaventurados a todos los pobres sino a aquellos en los que hay un espíritu pobre […]. Pidan y preséntense con moderación y rectitud, pues no hay nada más hermoso que el respeto y la moderación, ni nada más eficaz para atraerse el amor. Además, ¿qué es más intolerable que un pobre soberbio?[40].

Del mismo modo, el que da limosna al necesitado ejerce virtudes tales como la caridad, la compasión, el amor al prójimo y unas cuantas más. Visto de este modo, intentar suprimir la pobreza carece de sentido, pues equivaldría a eliminar un recurso eficacísimo de edificación social. Naturalmente, como vamos a ver, Juan Luis Vives tiene otra idea y, junto a su prudente ensalzamiento de la santa pobreza, desarrolla una concepción radicalmente opuesta a la visión tradicional de la caridad.

Todo cambió, en efecto, durante el siglo XVI a raíz de una nueva valoración de la vida terrenal y de los bienes materiales debida al desarrollo económico, que produjo un auge de las ciudades y un enriquecimiento de lo que podríamos llamar la burguesía mercantil, pero también de la Iglesia. Al mismo tiempo, el aumento del número de pobres iba a acentuar la preocupación por el pauperismo, pero a través de una temática distinta. La nueva visión de los desheredados que se fue imponiendo desde las primeras décadas del siglo XVI por toda Europa hizo de estos unos seres inferiores, viles, desprovistos de humanidad y que convenía mantener alejados o encerrados. El suculento *Viaje de Turquía* nos proporciona una vez más una clara formulación de este estado de cosas:

MATA.—La pobreza no es vileza.

PEDRO.—¡Maldiga Dios el primero que tal rrefrán inventó y el primero que le hubo por verdadero, que no es posible que lo fuese el más tosco entendimiento del mundo, y tan groseros y çiegos los que le creen!

MATA.—¿Cómo, ansí a cosa tan común queréis contradeçir?

PEDRO.—Porque es la mayor mentira que de Adán acá se ha dicho ni formado. Antes no hai mayor vileza en el mundo que la pobreza y que más viles haga los hombres[41].

En su edición de la obra, Fernando García Salinero cita varios refranes extraídos del repertorio de Gonzalo Correas (1627), harto expresivos, del tenor de este: «La pobreza tiene kara de mala muxer: de puta, ladrona, alkagüeta y rraez»[42]. Este concepto radicalmente negativo de esa misma pobreza que el discurso canónico de la Iglesia seguía difundiendo es ilustrativo de la tremenda disyuntiva que se había operado entre el ideal de caridad presentado como modelo de conducta y la realidad de los comportamientos dentro de la sociedad concreta, harto alejada de ese ideal y que muchos autores censuraban. Así, Cristóbal Suárez de Figueroa, escritor relacionado con Cristóbal Pérez de Herrera, el principal reformador de la beneficencia de la época de Felipe II, constata amargamente en su obra *El pasajero* (1617) lo desacreditada que está la pobreza, aunque se acompañe de ciencia y de virtud:

Dan al rico el mejor lugar, ilústranle y casi le adoran los más, aunque sea bajo y vil. Al contrario, ninguna virtud luce en el pobre. Vitupéranle todos y le escarnecen, séase cuanto quisiese valiente o sabio. Misteriosamente pintaron los antiguos ciega a la Fortuna, pues, a tener vista, ningún bárbaro ignorante fuera rico, ni pobre ningún discreto virtuoso[43].

Por la misma época, Sebastián de Covarrubias, en sus *Emblemas morales* (1610), comenta de la manera siguiente el versículo del *Eclesiástico* (13, 19) «Los leones cazan onagros en el desierto, así los pobres son presa de los ricos»:

Los pobres son del mundo perseguidos,
A todos huelen mal, todos les lleuan
La miseria que alcançan; son tenidos
En muy poco, y sus cosas no se aprueuan
Por los ricos, ni dellas son oydos,
En ellos se apacientan, y se ceuan,
Como haze el León, en el boscaje,
Despedaçando el Onagro saluaje.

Entre otras cosas de que darán cuenta los ricos en el diuino tribunal, será la crueldad con que han tratado a los pobres, quitándoles sus haziendas, y ceuándose en ellas[44].

A este desprecio del pobre, cualquiera que fuera, se venía a agregar otro factor sumamente importante, el del miedo a los pobres fingidos, considerados como falsarios y delincuentes, como peligrosos parásitos, y cuyo número, según la inmensa mayoría de los testimonios de la época, no cesaba de aumentar. Todos los textos insisten en la necesidad de suprimir esta lacra social, a la que condenan con unos términos de extraordinaria violencia. Suárez de Figueroa, alabando la excelente policía de la ciudad de Génova, precisa: «Noté, en particular, carecía de tres cosas, molestísimas en otras partes: gozques [son unos perritos que crían gente pobre y baxa], cocheros y mendigos. Los pobres legítimos, por enfermedad o por cualesquier otros defectos inútiles del todo, son alimentados y socorridos; que allí no se excluye la caridad, sino el vicio»[45]. Cervantes refleja, a su vez, este estado de espíritu: «Hizo [Sancho en la ínsula] y creó un alguacil de pobres, no para que los persiguiese, sino para que los examinase si lo eran, porque a la sombra de la manquedad fingida y de la llaga falsa andan los brazos ladrones y la salud borracha»[46].

Pero no deja de ser llamativo que las múltiples voces del coro de las lamentaciones, tristes, amargas, indignadas, que se dejan oír en esos inicios del Barroco, no hacen sino cantar sobre el modo del desengaño doloroso, el cruento fracaso de muchos esfuerzos inútiles, los de un Giginta o de un Pérez de Herrera, por ejemplo, o de un Mateo Alemán. Las preocupaciones de estos reformadores denotan un evidente cambio de mentalidad, debido a un no menos obvio deterioro de la coyuntura económica, pero también a la difusión de una nueva visión de la sociedad que provenía de las ideas de los humanistas y que estaba basada en el ideal de policía —en su doble sentido de «buena orden que se observa y guarda en las Ciudades y Repúblicas, cumpliendo las leyes u ordenanzas establecidas para su mejor gobierno» y de «cortesía, buena crianza y urbanidad en

el trato y costumbres», como reza el *Diccionario de autoridades* —, en el ideal de armonía, de laboriosidad y de paz civil. Prevenir la miseria o, por lo menos, limitarla, equivalía a proteger a la sociedad contra una enfermedad mortal, el desorden. Porque los pobres ya no eran solo la entidad abstracta que hemos dicho, sino una amenaza. Los miserables constituían una inquietante contrasociedad cada día más numerosa, peligrosa desde cuatro puntos de vista, por lo menos: higiénico, social, moral y religioso.

Sucios, totalmente expuestos al acoso de toda clase de enfermedades, en perpetuo movimiento de un lado a otro, contagiosos, los pobres eran vistos como una amenaza para las ciudades, particularmente en tiempos de peste. Representaban además una amenaza para el orden público, al ser gente holgazana y potencialmente sediciosa. Pero tal vez peor todavía era el peligro moral que encarnaban: perversos, traidores, viciosos, poseían una capacidad de proselitismo altamente subversiva. Finalmente, los pobres eran un colectivo peligroso en lo religioso, pues no iban a misa, se pensaba, para rezar sino para pedir; no confesaban ni comulgaban siquiera una vez al año como lo manda la Iglesia; vivían en un estado permanente de pecado mortal y no les importaba lo más mínimo, situación insoportable para la República entera, pues tal pertinacia clamaba venganza divina.

Esta peligrosidad social era propia, naturalmente, de los vagabundos y pobres fingidos. Pero está claro que todo lo malo que se atribuye a los vagabundos —delincuencia, inmoralidad, desorden, etc.— se irá atribuyendo al pobre, ya que si bien no todos los pobres son vagabundos, todos los vagabundos son pobres, y la ociosidad, marca esencial del vagabundeo, también incluye a los pobres, que lo son precisamente porque no pueden trabajar. De esta manera se pasa paulatinamente a una criminalización de la miseria que, en un principio, tan solo se

dirigía a los vagos o parásitos que pedían limosna so color de pobres auténticos, criminalización que no es sino la última etapa dentro de la evolución de la imagen del pobre y de la consideración de la pobreza que hemos destacado.

El «De subventione pauperum» de Juan Luis Vives (Brujas, 1526)

Para nosotros todo empieza con este famoso texto tantas veces comentado que, si bien no es el inspirador de las nuevas legislaciones acerca de la mendicidad que se multiplican en el norte de Europa, constituye no obstante la primera reflexión importante sobre el tema de la beneficencia de la modernidad. Durante los años 1520, en efecto, varias ciudades flamencas o del Imperio aprobaron ordenamientos con vistas a contener la mendicidad callejera, racionalizar y centralizar la beneficencia y poner a trabajar a los pobres. Entre las primeras en adoptar tales medidas se hallan Wittenberg, en 1522; Altemburg, el mismo año, y el siguiente, la ciudad de Leising, tres poblaciones pasadas a la Reforma, lo mismo que Estrasburgo, que también toma medidas semejantes en 1523. Por esas mismas fechas algunas grandes ciudades siguieron un camino parecido, aunque no obligatoriamente guiadas por los reformadores luteranos: Núremberg, en 1522; Iprés y Mons, en 1525. Pocos años después se creaba en Bruselas la Suprême Charité (1 de marzo de 1534). Ese mismo año empezaba a funcionar en Gante la Chambre des Pauvres, cuyas ordenanzas reproducen las de Iprés casi en su totalidad.

En la nueva edición de los *Coloquios* de agosto-septiembre de 1524, Erasmo había añadido seis, entre ellos, uno precisamente titulado *Diálogo de los mendigos,* donde se refleja claramente esta actualidad:

> MESOPONUS.—Ya las ciudades preparan en la sombra un régimen en el que los mendigos no tendrán libertad de vagabundear por donde les plazca, sino que cada ciudad alimentará a sus propios

mendigos, y los que estén sanos se verán obligados a trabajar.

IRIDES.—¿Y por qué traman tales cosas?

MESOPONUS.—Porque saben que se cometen grandes fechorías detrás de la pantalla de la mendicidad […].

IRIDES.—He oído hablar muchas veces de ese género de historias. Veremos eso por las calendas griegas.

MESOPONUS.—Tal vez antes de lo que quisieras[47].

Este movimiento constituye la razón de ser del proyecto de Juan Luis Vives que nos va a ocupar en las páginas que siguen, escrito precisamente en la vecina Brujas en 1526. Como lo han subrayado varios historiadores, estas reformas municipales aparecen en un contexto de creación de una industria textil de sello marcadamente capitalista gran consumidora de mano de obra. Pero no solo la industria textil. La penuria de mano de obra era general. Contemporáneas del edicto de Felipe el Hermoso de 1506 que condenaba a los mendigos son las quejas de los campesinos flamencos que no hallan mano de obra para la agricultura. Del mismo modo, en Brujas, cuando se promulgan las ordenanzas contra el vagabundeo de 1526, los fabricantes de paño deploraban la escasez de obreros y los sederos, que ofrecieron a los chicos jóvenes salario y mantenimiento si aceptaban trabajar accionando los tornos, recibieron esta respuesta de los padres: «Más traen a casa mendigando»[48].

De manera más general, la decisión de emplear a los pobres errantes que invadían las plazas y hospitales en obras públicas —fortificaciones, caminos, puertos— o al servicio de la producción de bienes privados fue simultánea por toda Europa a partir de finales del siglo XV y, a medida que fue avanzando el siglo XVI, se acompañó en ciertos casos de una legislación extraordinariamente represiva que Marx no vacila en calificar de «sangrienta»[49], refiriéndose a Inglaterra, país en el que se dictaron entre 1530 y 1598 las leyes más duras que se conocen —recordemos, por ejemplo, que tan solo en el condado de Devon, en 1598, fueron condenados a muerte setenta y cuatro vagabundos.

Volviendo a Brujas en 1526, Juan Luis Vives, como él mismo hace constar en el prólogo de su escrito, responde a una demanda del senado de la ciudad, lo cual explica el estilo de escritura que emplea, entre el discurso y el tratado técnico-jurídico —ciertos historiadores lo han calificado incluso de pieza de circunstancia o de proyecto de ley. El tratado se divide en dos libros. El primero enuncia los planteamientos generales acerca de las necesidades humanas, de la pobreza y la limosna; el segundo está dedicado a presentar las medidas que el autor juzga útiles para suprimir la mendicidad, ya que este es el fin primordial del libro y, por ende, ha sido la parte que más se ha comentado.

En el primer libro, Juan Luis Vives, recurriendo con abundancia a las Escrituras y a los textos de los filósofos antiguos —Aristóteles y Séneca, en particular—, contempla la cuestión del socorro de los pobres desde el punto de vista del individuo, de lo que debe hacer cada particular, reservando para el libro segundo de su tratado los deberes de los poderes públicos sobre los que reposa su propuesta de reforma. Lejos de restringir el ejercicio de la caridad al simple don de dinero —error común del vulgo, dice—, subraya, al contrario, la importancia que cobran, dentro de la asistencia, tanto la virtud como la sanidad y la enseñanza, con una mención harto extensa y apoyada de esta última. Evoca a continuación aspectos bien conocidos a propósito de la división del trabajo, la moneda o las causas del pauperismo, y, para terminar, expone la visión tradicional de la caridad, retomando las máximas consabidas relativas a los deberes del cristiano. «Aquel que no reparte a los pobres lo que le sobra de los usos necesarios de la naturaleza —afirma— es un ladrón» que será castigado por las leyes divinas. En cuanto a la persona a la que se da, no se debe mirar en distinciones, siguiendo las palabras de Tobías: «De tu hacienda haz limosna y no apartes tu rostro de ningún pobre, pues así

ocurrirá que no se aparte de ti el rostro del Señor. En la medida en que puedas sé misericordioso: si tienes mucho, da en abundancia; si tienes poco, da también poco, pero con gusto»[50]. La caridad no es materia de vanagloria ni admite alarde de ninguna clase: «Y no nos arroguemos nada, pues no damos de nuestros bienes, sino que devolvemos a Dios lo que es suyo»[51]. Como advierte el Señor por boca de san Mateo, «guardaos de hacer vuestra justicia ante los hombres, para que seáis vistos por ellos [...]. Así pues, cuando das limosna, no hagas tocar la trompeta delante de ti, como hacen los hipócritas»[52].

Nada nuevo se lee aquí al respecto. Fuera de esta cuestión de la obligación de dar al que no tiene, Vives omite evocar la casuística de la limosna y la justificación de los menesterosos como destinatarios de la caridad activa que permite a los ricos ganar el cielo. No obstante, dentro de su evocación de la caridad, Vives subraya aspectos que denotan una reflexión e, incluso, una sensibilidad personales más singulares. Dos elementos merecen particular atención. En primer lugar, conviene destacar la importancia que cobra en esta exposición la visión espantosa de los pobres repelentes y viciosos:

> Si alguien toma en consideración su vida y sus vicios, así como las ignominias y delitos que planean todos los días, sin duda se admirará más de que haya quienes se dignen mirarlos: hasta tal punto se pierde lo que se les da. En primer lugar, piden tan inmoderada e importunamente, de forma que obtienen más por la fuerza que por las súplicas [...]. Piden en la misma celebración de la santa misa, no dejando a los hombres venerar con atención y piedad el misterio. Se abren paso entre una apretadísima multitud, con sus repugnantes heridas y con el hedor detestable que exhala todo su cuerpo [...]. Es más, se ha averiguado acerca de muchos que ellos mismos se hacen y aumentan las heridas con determinados medicamentos a fin de aparecer más dignos de lástima a los que los ven. Y no solo deforman sus propios cuerpos por avidez de dinero, sino los de sus hijos, que a veces llevan de aquí para allá preparados convenientemente para eso[53].

El aspecto exterior se corresponde con el interior, pues en ellos han elegido residencia cuantos vicios y malos instintos acechan al hombre. «Con gran impaciencia lanzan reproches contra Dios. Es posible ver sus peleas tan rabiosas, maldiciones, imprecaciones, y por un solo óbolo cien perjurios, golpes, muertes: todo de forma muy insoportable y horrible». Lo que sacan de la limosna lo despilfarran «en cenas opíparas, como no

tienen en sus casas los ciudadanos ricos», y no son previsores en nada, pues obtienen dinero con gran facilidad. Buscan toda clase de placeres «con más diligencia y se sumergen en ellos con mayor profundidad que lo hacen los ricos». Las mujeres son «desvergonzadas y lascivas». La vida que llevan «les hace arrogantes, desvergonzados, voraces, inhumanos». A estos pobres, Jesucristo no los puede reconocer como suyos porque son la negación de toda su enseñanza, además de que Cristo llama bienaventurados «no los pobres de dinero, sino los pobres de espíritu»[54].

No pensamos, al contrario de lo que afirma Marcel Bataillon —«Desde luego es el puritanismo burgués el que expresa por sus labios su indignación ante la inmoralidad de una chusma cien veces más ávida de goces que los posedentes»[55]—, que Vives, en su diatriba contra la vida y costumbres desordenadas de los pobres, exprese un rechazo personal, sincero y, por así decir, de clase, de los pobres mendicantes. Su aserto es retórico y estratégico. Lo indica él mismo: ha introducido esta estremecedora evocación para hacer que reaccionen los poderes públicos y los particulares, para que se apresuren a remediar una situación que pone en peligro la salud y la seguridad de las ciudades. Por tanto, si ha cargado las tintas en una prosa harto hinchada de vehemente indignación, no es sino para conmover y aterrorizar. Estamos frente a un claro ejemplo de arte de persuadir.

La segunda nota que nos parece interesante, porque ha dado pie a las interpretaciones más atrevidas del ideario social de Vives, es la relativa al origen de la infelicidad en las sociedades humanas. Vives retoma el tópico de «lo tuyo y lo mío» que desde Hesíodo recorre la literatura de la Edad de Oro, pero atribuyéndole la paternidad a Platón: «El filósofo Platón decía que los estados serían felices si de la vida de los hombres se quitasen aquellas dos palabras: *mío* y *tuyo*. En efecto, ¿cuántas

tragedias provocan entre nosotros?». En el largo comentario que sigue se vislumbra claramente una especie de nostalgia del comunismo primitivo:

> Dime tú que eres propietario ¿eres más hijo de la naturaleza que yo? Si no lo eres, ¿por qué me excluyes, como hijo legítimo de la naturaleza a un bastardo? […]. Así pues, lo que la naturaleza en su generosidad nos dio en común nosotros nos lo apropiamos por nuestra avaricia; lo que ella puso al alcance de todos nosotros lo apartamos, lo escondemos, lo encerramos, lo protegemos, apartando a los demás con puertas, paredes, cerrojos, hierro, armas y finalmente leyes. Por tanto nuestra avaricia y nuestra maldad introducen carestía y hambre en la abundancia de la naturaleza […]. No puede contarse el número de los que hace tres años perecieron de hambre en Andalucía y que vivirían aún si estuviésemos tan prestos a llevar ayuda como a pedirla, o si nos moviese al menos la generosidad de los animales y una cierta sensibilidad más adaptada a la naturaleza que la nuestra: no hay ninguno que, después de pastar y saciarse, no deje ahí lo restante en común sin protegerlo como en una amplia despensa de la naturaleza[56].

Bataillon ha visto perfectamente que, en realidad, Vives no defiende en absoluto una organización social de tipo comunista, ni siquiera socialista. En una obrita de circunstancia posterior al *De subventione pauperum,* titulada *De communione rerum ad Germanos inferiores* (1535) y que trata de la revolución anabaptista de Münster, Vives rechaza con fuerza el comunismo, espantado como está por los excesos de los seguidores de Juan de Leyde, aunque no llega hasta la extrema violencia que por su parte muestra Lutero al exhortar a los nobles a que aplasten sin miramientos a los insurrectos. En este corto escrito, Vives empieza alabando el estado de comunidad del cristianismo primitivo, pero enseguida pasa a enumerar los numerosos obstáculos que hacen imposible el retorno a semejante estado. Nuestro filósofo es consciente de que el comunismo primitivo no es sino una visión del espíritu, una utopía que solo se podría volver realidad si el género humano no fuera como es:

> Si quitas de los hombres esos impulsos del ánimo que se llaman pasiones, quizás lleves a cabo la comunidad de bienes; imagina unos hombres nuevos y la república de Platón, no solo ridiculizada por los filósofos sino rechazada por la naturaleza misma, pues en estos hombres y en estas pasiones no introducirás tal comunidad sino odios, disensiones, riñas, peleas, luchas, guerras; nuestra naturaleza, en efecto, la rechaza, se opone, la repele[57].

Vives es un pensador de lo concreto totalmente insensible a las seducciones de la utopía, a la inversa de su amigo Tomás Moro, y todo el *De subventione pauperum* no es sino un tratado

antiutópico, por más que algunos comentaristas quieran ver en él un sueño concentracionario, una suerte de anhelo de una sociedad totalitaria puesta bajo el signo del puritanismo y la sobriedad. Más abajo volveremos sobre esto.

En el segundo libro viene expuesto el proyecto de reforma de la beneficencia. Estriba esta en tres grandes disposiciones. La primera consiste en censar cuidadosamente a todos los menesterosos que se hallan en la ciudad, tanto los mendigos callejeros como los que eran recibidos en los hospitales o los pobres vergonzantes recluidos en sus tristes moradas. Una junta de concejales cuidará de la actualización de las listas, así como de vigilar las ocupaciones de los indigentes. La segunda medida concierne al trabajo que tendrán que hacer todos los pobres válidos, pues, siguiendo el precepto de san Pablo, que cita Vives, quien no quiera trabajar, que no coma[58]. A los que no sepan oficio, se les enseñará uno compatible con su edad, sus fuerzas y su ingenio. A los que han malgastado su dinero «de forma indigna y vergonzosa, como en el juego, en rameras, en lujo o en banquetes»[59], se les dará lo justo de comer para escarmiento de otros, y serán destinados a labores penosas, como el trabajo en los talleres textiles de Armenters para la lana o de Brujas para la seda que, reconoce, carecen de mano de obra. De forma general, para que a ningún artesano le falten obreros ni a ningún pobre oficio, por autoridad pública se asignará a cada fabricante un número de desocupados. «Ni a los ciegos se les ha de permitir o estar o andar ociosos», ya que se les puede emplear en la erudición y las letras, en la música, en los lagares ayudando a mover las prensas o en las herrerías dándole a los fuelles. A los enfermos y a los viejos también se les podrá dar algo que hacer. Los dementes serán tratados con gran mansedumbre y examinados con el fin de aplicarles el remedio más adecuado en función del tipo de locura que padecen. En cuanto a los pobres que permanecen en sus casas, recibirán faenas de los hospitales o

del municipio. Finalmente, Vives considera el caso de los niños huérfanos, que deberán tener sus hospitales separados, donde serán alimentados. Frecuentarán la escuela pública, donde aprenderán las primeras letras y buenas costumbres. Los concejos tendrán el mayor cuidado con la calidad de los maestros, pues «a los hijos de los pobres el mayor peligro les viene de una educación baja, sórdida e impropia de ciudadanos»[60]. La educación será estricta y puesta bajo el signo de la templanza. Aprenderán «la limpieza y la pureza y a contentarse con poco», manteniéndose alejados de todo deleite. «Aprendan no solo a leer y escribir, sino en primer lugar, la religión cristiana y los juicios rectos sobre las cosas»[61]. Luego irán a aprender un oficio, salvo aquellos en quienes se haya detectado una perticular disposición para las ciencias, en cuyo caso se mantendrán en la escuela para que enseñen a los otros. En cuanto a las niñas, aprenderán los rudimentos de las primeras letras —pero las que fueran aptas y entregadas al estudio podrán proseguir algo más allá—, y luego se les enseñará a hilar, coser, bordar, tejer, la cocina y el gobierno de la casa y, naturalmente, la modestia, la templanza, la cortesía, el pudor y vergüenza, pero, sobre todo, a «defender su castidad, convencidas de que es el único bien de las mujeres»[62]. El concejo municipal nombrará a dos censores, varones prudentísimos y de gran bondad, los cuales se informarán de la vida de los habitantes de los hospitales y, muy particularmente, de la de los niños, sabiendo qué hacen, qué disposiciones morales e intelectuales muestran, «y, si fallan en algo, de quién es la culpa. Corríjanse todos sus defectos»[63].

La tercera disposición —capítulo 6—, la más espinosa, concierne a la financiación de la reforma. Los primeros que tendrían que contribuir son los obispos, los abades y los sacerdotes, que, además de sus rentas, reciben muchos dones pero que a menudo, olvidando su misión, se han apropiado de

ese dinero para transformarlo en rentas personales en vez de repartirlo entre los necesitados. En tales casos tendrían que restituirlo, pero Vives permanece evasivo y prefiere no insistir en el tema, pues, evidentemente, podría suscitar una fuerte oposición por parte de la Iglesia. La segunda fuente de financiación son las rentas de los hospitales y el fruto del trabajo de los pobres, que, según el autor, eran tan considerables que bastarían ampliamente para el cometido e incluso en muchas casas será excedentario, lo que permitirá ayudar a otras que se hallaran en déficit. Empero, si no es suficiente, se podrá contar con la aportación de entidades civiles, tanto públicas como privadas. Por fin, los particulares también podrán participar con sus donativos, pero estos, insiste, serán absolutamente libres y solo en momentos de particular estrechez se colocarán cepillos en las iglesias para recoger limosnas. Vives recomienda a las autoridades que eviten los gastos suntuarios, como recepciones y comidas, desfiles con costosas libreas o fiestas, y lo mismo hace con los particulares, que no deberían gastar lo que gastan en los entierros, sino dar para los pobres ese dinero. La gestión de las casas de beneficencia se confiará a una administración municipal independiente que, tras un previo inventario preciso de cuanto tiene cada institución y cuánto recibe, cuidará de que gaste lo justo para que se viva decentemente en ellas, remitiendo lo sobrante a otras casas hermanas, sin acumular nunca grandes cantidades de dinero. Porque este nunca ha de abundar en las instituciones caritativas, pues llevaría sus administradores a la avaricia. Vives, aquí como en otros muchos lugares de su obra, se muestra partidario de un ideal de vida extremadamente espartano y enemigo de cualquier superfluidad.

En este sexto capítulo, Vives, si bien esboza una crítica bastante clara de los extravíos de una Iglesia más y más olvidadiza de su misión evangélica, no se atreve a excluirla de plano de su intento, incluso la deja libre de participar en él.

Pero, fundamentalmente, la finalidad que persigue nuestro autor, aunque se guarde muy bien de enunciarlo abiertamente, es la secularización pura y simple de la beneficencia. Esta es la propuesta más revolucionaria que recorre, en sordina, todo el tratado. Ya desde un principio, abandonando el estrecho punto de vista del estricto debate relativo a la limosna, hace reposar su argumentación —más amplia, más ambiciosa— sobre las Escrituras y la filosofía, no solo con el fin de elevar así el nivel de su reflexión sobre la pobreza, sino también para exterritorializarla, por así decir, para extraerla del ámbito religioso en el que solían mantenerla las órdenes mendicantes. Para que funcione su reforma es necesario que la administración de las mandas pías, de las fundaciones de hospitales y demás bienes legados por los laicos para el alivio de los pobres se centralice y pase a depender de los magistrados municipales. Pero ello suponía que los clérigos aceptaran ser apartados de la administración de los hospitales y eso era más fácil de pensar que de lograr y, de hecho, no se logrará, en España, por lo menos.

Para terminar, Juan Luis Vives se plantea las posibles resistencias que generará su obra, por parte tanto de los propios pobres que querrán seguir con su vergonzosa vida ociosa, como de los administradores de las instituciones piadosas tradicionales, que suelen utilizar para sí el dinero de los pobres. Pero los concejos deberán resistir ante semejante oposición, considerando las inmensas ventajas que supone la aplicación de su reforma y que Vives enuncia con entusiasmo:

> de estas instituciones nacerán, al menos según mi opinión, estas ventajas. En primer lugar de carácter humano.
>
> Es enorme el honor de una ciudad en la que no se ve ningún mendigo […].
>
> Los hurtos, las infamias, los latrocinios, los homicidios y los crímenes capitales disminuirán; las alcahueterías y los hechizos serán menos frecuentes […].
>
> La tranquilidad será mayor, cuando se haya mirado por el bien de todos.
>
> La concordia será enorme: cuando el más pobre no envidiará al más rico, antes bien le amará como benefactor, ni el más rico despreciará al más pobre como sospechoso […].
>
> Será más seguro, más sano y más agradable estar en los templos e incluso en toda la ciudad: no se

nos meterá en los ojos por todas partes esa repugnancia de úlceras y enfermedades, que horrorizan la naturaleza y también al espíritu, en grado máximo al bueno y misericordioso. Los menos pudientes no se verán obligados y forzados a dar por la insolencia […].

La máxima ganancia será para la ciudad: por haberse hecho tantos ciudadanos más moderados, más educados, más útiles a la patria a la que querrán más, en la cual o de la cual son sustentados, sin entregarse a revoluciones o sediciones; por haber sido apartadas tantas mujeres de la desvergüenza, tantas muchachas del peligro, tantas viejas de malas acciones. Los niños y las niñas aprenderán las letras, la religión, la sobriedad y las capacidades para la vida, con las que se vive recta, honrada y piadosamente[64].

A pesar de que muchos lo consideraran como peligroso, más que por el espíritu que lo animaba subrepticiamente que por su letra, el *Socorro de los pobres* no entró nunca en ningún índice expurgatorio, ni en los inquisitoriales de España ni en los romanos, y esto a pesar de que en 1527, apenas un año después de la publicación del tratado, un franciscano, fray Nicolás de Bureau, lo declarara herético e inspirado en las ideas de Lutero, pero sin que se sepa el motivo, desistió no obstante de denunciar el libro. Semejante reacción permite sin duda entender la gran prudencia que muestra Vives en sus páginas en relación con las órdenes religiosas, a las que no alude en ningún momento. Los franciscanos y demás mendicantes fueron, en efecto, los mayores enemigos de la reforma de la beneficencia, pues no solo la consideraban, y con razón, afín a una concepción de la mendicidad y de la pobreza que se situaba en las antípodas de la suya, sino que también veían en ella la secularización de la caridad y, por tanto, una importante pérdida de influencia para ellos e incluso una desautorización de su razón de ser. Ya en 1530 presentaron en Iprés una censura del reglamento sobre los pobres aprobado cinco años antes. La ciudad contestó defendiendo su iniciativa con un texto donde se puede constatar la reutilización de los argumentos de Vives. La Sorbona aprobó el reglamento de Iprés en enero de 1531, lo que también hizo Carlos V, en un edicto del 7 de octubre del mismo año, extensivo a todo el territorio. Según este decreto, la mendicidad quedaba prohibida, los hospitales solo podían albergar a peregrinos, los pobres no podían vagar de un sitio a otro, los

niños pobres no podían salir a pedir limosna, sino que tendrían que acudir a la escuela y aprender un oficio. Por fin, la nueva organización correría a cargo de los municipios, que instaurarían un sistema de recaudación de donativos para tal efecto y despacharían las autorizaciones de mendigar a ciertos individuos, que llevarían una señal en el hombro. Uno de los más directos defensores de esta tendencia represiva y de las tesis de Juan Luis Vives fue el flamenco Chrétien Cellier, profesor de griego en Lovaina, que publicó en Amberes en 1530 un pequeño opúsculo —veinte escasos folios— titulado *Oratio contra mendicitatem publicam per novam pauperum subventionem*. Más tarde, ya en tiempos de Felipe II, Egidio Wyts, síndico de Brujas, publicó en Amberes un tratado en defensa de la reforma de la mendicidad, inspirado en Vives, para apoyar el nuevo plan de reforma elaborado por la ciudad de Brujas en respuesta a un edicto real que permitía de nuevo que los mendigos vagaran pidiendo. Este tratado —*De continendis et alendis domi pauperibus et in ordinem redigentis validis mendicantibus,* Amberes, 1562— motivó una virulenta crítica del vehemente fray Lorenzo de Villavicencio, agustino del convento de la misma ciudad, titulado *De œconomia sacra circa pauperum curam* (Amberes, 1562). En su diatriba, condenó naturalmente el libro de Vives, en el que veía el origen de la herejía municipalista en materia de beneficencia. No obstante, en España y a principios del reinado de Felipe II, todavía existen voces para proponer una reforma radical de la beneficencia, como lo muestra ese proyecto anónimo de 1560 conservado en la Biblioteca de El Escorial y editado por Jacques Soubeyroux, cuyo título reza sin ambigüedad *Que los hospitales generales es un buen medio para el remedio de los pobres, si la República en común se encarga del sustento dellos*[65]. El autor va incluso más lejos que Vives al proponer la creación en cada provincia de un hospital general que permitirá suprimir todos los demás, donde vivirán

los pobres ocupados trabajando, hospitales que serán financiados por una contribución de todos los vecinos. Unos años más tarde, en 1579 exactamente, saldría a la luz el *Tratado de remedio de los pobres,* de Miguel Giginta, y su propuesta de institución de las Casas de Misericordia. Pero como lo han subrayado varios autores, la reforma de Giginta, como la de Pérez de Herrera de finales del siglo XVI, no apuntan a la supresión total de la mendicidad, sino que seleccionan a los verdaderos pobres y organizan la mendicidad callejera, siendo las casas de misericordia albergues nocturnos donde se les recluye, vigila e instruye en la verdadera fe. Vives, por su parte, es más radical. Los pobres solo saldrían de sus locales para ir a trabajar a los talleres. Nada de ir pidiendo por los lugares públicos.

¿Cuál es el significado político y social del tratado de Vives? Los pareceres divergen, como era de esperar, a la hora de evaluar el alcance de la obra. Marcel Bataillon considera que «su mentalidad puritana y laboriosa es la de la burguesía mercantil en cuyo seno se ha casado en Brujas; sus ideas concuerdan con las del capitalismo naciente, que no puede desarrollar sus empresas sin mano de obra y que sueña con la prosperidad por medio del trabajo»[66]. Repite el aserto en otras ocasiones, aquí por ejemplo: «no subestimemos el radicalismo reformista de Vives, o, si se prefiere, de la burguesía cosmopolita de la que es el intérprete»[67]. Agrega el insigne hispanista que era perfectamente posible, aunque difícil de demostrar, que Vives se situara en la misma línea que los reformadores protestantes y aceptara como consecuencia lógica de su planteamiento de la beneficencia la desaparición de las órdenes mendicantes, incluso que aprobara la idea de la supresión del celibato de los sacerdotes, pero que callara prudentemente estos aspectos en su *De subventione pauperum*. Lo cierto es que la extinción del pauperismo implicaba en última instancia una reconsideración en profundidad del sistema económico vigente, a la vez que de

la moral social, y esto no lo podía enunciar clara y rotundamente en su tratado. En carta a su amigo Francisco Craneveld del 1 de octubre de 1527, Vives reconoce su prudencia: «Había tomado todas las precauciones para evitar lo que pudiese contrariar el beneficio que de él esperaba para numerosos millares de hombres»[68]. Desde un punto de vista diametralmente opuesto al de Bataillon, Bonilla y San Martín no piensa que la doctrina de Vives «pueda librarse de cierta nota socialista» y, haciendo suyo a su vez el vaticinio del Deuteronomio —«No faltarán pobres en tu tierra»—, la desacredita con desprecio: «es tan quimérico soñar con una era de universal prosperidad y perpetua bienaventuranza, como absurdo el proponer una intervención política tan extraña e imposible como la que solicita esa peregrina mezcolanza de seudo-cristianismo y socialismo híbrido a que han dado en llamar *socialismo católico*»[69]. Ello no impide que otros comentaristas hayan encomiado la comunidad de espíritu que se vislumbra entre el ideario social de Juan Luis Vives y la obra posterior de los grandes representantes de ese socialismo cristiano que critica Bonilla, San Vicente de Paúl, Marc Sangnier o incluso Emmanuel Mounier. Siguiendo en parte esta línea interpretativa, pero matizando bastante la idea de un «socialismo» *avant la lettre*, pensamos que la obra de Vives, lejos de arraigar en el famoso espíritu capitalista propio del protestantismo, debe más bien entenderse dentro del esfuerzo de ciertos católicos por modernizar concepciones poco compatibles con el avance de los tiempos. En palabras de Pablo Pérez García,

> de modo paralelo al protestantismo, el catolicismo también estuvo llamado a realizar su propio *aggiornamento* histórico del pensamiento paulino y agustiniano hasta dar forma a una verdadera ética del trabajo que Trevor-Roper [en su libro *Religión, reforma y cambio social, y otros escritos,* Madrid, 1985, págs. 7-40] propugna calificar como erasmista. Vives cubrió una de las primeras etapas de la construcción cristiana de aquella nueva ética del trabajo, la que permitiría situar a la noción de trabajo como fundamento mismo de la sociedad[70].

Pero, según este autor, Vives hizo más todavía: «Defendió un cierto concepto unitario de la sociedad entendida como

colectivo de hombres y mujeres laboriosos del que nadie debía quedar al margen. De ahí su insistencia en la policía de pobres»[71]. Esta perspectiva nos parece más congruente con la realidad de la época y las aspiraciones profundas del humanista valenciano.

Vives es un resuelto adversario de cualquier forma de violencia —de ahí su repulsa ante los desmanes de los secuaces de Juan de Leyde—, un pacifista absoluto en la pura línea del *Querela pacis* (1517) de Erasmo. Vives también sentía un rechazo visceral de la riqueza, del afán de lucro, de la acumulación de bienes. Su oposición a la supremacía de los poderes del dinero es clara, como también su lucha por el fomento de la sobriedad. De ahí que nuestro autor contemple con despego y hasta con desprecio la nobleza —«un azar del nacimiento y una opinión que se deriva de la tontería y la credulidad del pueblo»—, desde su íntima convicción de la igualdad moral de todos los hombres —«no hay cosa más cierta que estamos compuestos de los mismos elementos y que Dios es padre de todos nosotros». Su condena del egoísmo y la dureza de los poderosos es rotunda:

> Pero ¿cuántos hay, hoy día, entre aquellos hombres ricos y opulentos, que les entreguen cada día a los pobres cuatro perras chicas? Creen ellos que ya es demasiado cuando han dado una o dos. En cambio, si se trata de jugar a los dados, no basta haber perdido no sé cuántos miles de ducados […]. Lamentan la limosna que hacen, si la hacen: ha desaparecido toda referencia a la virtud[72].

Su defensa de un orden social laico y no dominado por los ideales de vida hidalga o espiritual —dos formas de parasitismo, bien mirado—, pero asimismo ajeno a la desastrosa admiración del dinero, son los elementos que mejor definen su postura intelectual frente a la organización social. ¿Socialismo? ¿Espíritu burgués? Ninguna de ambas etiquetas encaja realmente. En esta cuestión de la mendicidad que nos ocupa, Vives se muestra como un reformador atento a los determinantes concretos que enmarcan su reflexión y, por mucho que proteste que él no es natural de Brujas ni un legista al servicio de la ciudad, es eso lo

que hace, servir a la república. Su conclusión del alegato contra los anabaptistas de Münzer concentra su doctrina:

> Pero vosotros, hermanos, abandonados estos ladrones sanguinarios e incendiarios, volved a los verdaderos guías y maestros tanto de la vida piadosa como de la verdadera sabiduría, Cristo y sus apóstoles, que nos exhortan, llaman e invitan a todos a la mansedumbre, a la paciencia y a la caridad, para que, sin envidiar a los demás y conformes con las cosas propias aunque sean de poco valor y escasas, busquemos con moderación, con diligencia y con laboriosidad lo necesario para la vida, no para largo tiempo sino para llevar a cabo este camino brevísimo de la vida con toda santidad y rectitud, que es la forma más segura para los bienes eternos; las demás cosas, que se relacionan con la división, con las disputas, con las rivalidades, con la guerra, no son de Dios, que es el promotor de toda paz y concordia, sino del diablo, que con diligencia esparce y favorece los gérmenes fortísimos de las enemistades y de la discordia por donde puede en todo el mundo; por vuestra parte, experimentad este camino de Dios, de tranquilidad, de moderación, de mesura, de sobriedad, de paz, dulcísimo y muy apropiado para tanto pasar esta vida en la mayor tranquilidad, como para conseguir aquella otra eterna para la que hemos sido creados[73].

La preocupación de los poderes públicos y la controversia Soto-Robles

Lo que estaba pasando en las ciudades del norte de Europa no podía dejar de repercutir en las españolas, directa o indirectamente, dadas las múltiples relaciones comerciales, culturales y de toda índole que mantenían los reinos peninsulares con Flandes y el resto del Imperio. El caso es que pronto emergen aquí y allá pareceres acerca del aumento de la pobreza y la necesidad de contener a los vagabundos, en los que se traslucen los nuevos puntos de vista, incluso bajo la pluma de escritores afines al espíritu tradicional. Tal es el caso del franciscano fray Gabriel de Toro, cuyo *Tesoro de misericordia divina y humana… sobre el cuidado que tuvieron los antiguos hebreos, gentiles y cristianos de los necesitados,* publicado en Salamanca en 1536 —y reeditado cinco veces más hasta finales del siglo— defiende la idea de castigar a los pobres fingidos que abusan de la caridad. Un año más tarde vio la luz en Toledo, por el impresor Juan de Ayala, el tratado *Agonía del tránsito de la muerte,* del gramático Alejo Venegas, libro de éxito considerable, ya que tuvo no menos de once ediciones tan solo en el siglo XVI. Nuestro autor se indigna de ver que los pobres fingidos, por

mera pereza, lo que hacen es robar el sustento a los auténticos pobres, ya que piden por Dios pudiendo ganarse el sustento con el sudor de su frente, por eso está de acuerdo con los que consideran que habría que obligarles a trabajar, pues, además de representar un peligro a causa de su vida errante y disoluta, constituyen una importante reserva de mano de obra para la industria. Sabiendo que Venegas era toledano, importante ciudad industrial en aquella época, la crítica ha considerado que el autor no hacía sino repercutir las inquietudes de los empresarios de la ciudad imperial. Fuera lo que fuera, lo cierto es que pronto se generaliza por las ciudades castellanas esta preocupación que lógicamente iba a hallar un reflejo en la actividad legislativa de los poderes públicos.

Las leyes de ámbito nacional

En realidad, las leyes de represión de la vagancia son antiguas en España y fuera de ella. No se refieren a los pobres como tales, sino a los tradicionalmente llamados «vagos». La ley de referencia es la de Enrique II en Toro, del 1 de diciembre de 1369 (Ley de Cortes), donde se lee: «Que ningunos omnes nin mugeres que son e pertenezcan para labrar que non anden valdíos por el nuestro sennorío nin mendigando, mas todos labren e biuan por lauor de sus manos, saluo enfermos o omnes que ayan lisiones en los cuerpos o muy viejos o moços menores de doze annos». Esta ley se completa con otra de la misma fecha: «Que los nuestros acaldes e justiçias e alguaziles e merinos de todas las çibdades e villas e lugares de nuestros rregnos que non consientan en los lugares andar omnes baldíos, mas que los apremien que labren por jornales por los preçios sobredichos, e a los quelo non quisieren fazer queles den pena de açotes e otras penas corporales, aquellas que entendieren que cumplen, fasta

que lo fagan así». Estas disposiciones debieron de tener poco efecto, pues el 20 de diciembre de 1387, don Juan I firma un ordenamiento de idéntico contenido y en las Cortes convocadas en Madrid por don Juan II en 1435 se vuelve a decretar (15 de febrero): «Que en alguna nin algunas cibdades e villas e logares sean osados de estar nin estén nin anden omes nin mugeres vagamundos a demandar limosnas, saluo aquellos que fueren tan viejos e de tal disposición o tocados de algunas dolencias o enfermedades». Estas medidas se justifican porque dichos vagos viven «del sudor de los otros», dan mal ejemplo a los demás que así dejan el trabajo, y «por esto no se pueden fallar labradores, y fincan muchas heredades por labrar, y viénense a ruinar».

La legislación del Renacimiento va a contemplar, a la vez, el problema del amparo de los verdaderos pobres y el de la extirpación del vicio de la ociosidad en relación con los pobres fingidos. En 1523, en las Cortes de Valladolid, don Carlos aprueba la ley siguiente: «porque de andar generalmente los pobres por nuestros Reynos se sigue que hay muchos holgazanes y vagamundos, que no puedan andar ni anden pobres por estos nuestros Reynos, vecinos ni naturales de otras partes, sino que cada uno pida en su naturaleza»[74]. A partir de este momento, las disposiciones legales van a insistir en la necesidad de reducir el número de pobres suprimiendo a los fingidos y asignando residencia en su lugar de origen a los verdaderos —facilidad de control. Este estado de espíritu queda ampliamente desarrollado en la serie de leyes que seguirán apareciendo hasta las importantes pragmáticas de Felipe II del 7 de agosto de 1565 y del 14 de marzo de 1567. Nos referimos a las de Toledo de 1525 —en las que se decreta la «expulsión del Reyno de todos los egipcianos (gitanos) que anduvieren vagando sin aplicación a oficios conocidos», disposición reiterada en 1534 «porque agora andan los de Egypto por el reyno, y que no les den cédulas ni dispensaciones, y que las dadas se reuoquen»—, a las de Madrid

de 1528, a las de Monzón de 1533 para las Indias —«Que los españoles, mestizos, e indios vagabundos, sean reducidos a pueblos, y los huérfanos, y desamparados, donde se críen», disposiciones nuevas en 1552, en 1558 y en 1568 prohibiendo terminantemente que se consientan vagabundos en las Indias—, a las de Madrid de 1534 y de 1540, a las de Valladolid de 1555 y de 1558, a las de Toledo de 1560 —que introducen la pena de galeras para los vagabundos, cuatro años, la primera vez; cien azotes y ocho años, la segunda, y cien azotes y galeras perpetuas, la tercera. A partir de este conjunto de leyes, en particular de las de Felipe II, podemos hacer un inventario del arsenal represivo a fines de los años 1560, muy expresivo de las preocupaciones de los legisladores y que reflejan la mayoría de los temas presentes en los textos de los reformadores.

Una de las preocupaciones más recurrentes apunta a impedir el vagar permanente de los mendigos de un pueblo a otro, por eso se ordena que cada pobre pida limosna en su propio lugar o en los que estén a menos de seis leguas, si tienen autorización para ello. La segunda obsesión concierne a la identificación de los verdaderos necesitados. Los curas deberán extender certificados de autenticidad válidos un año a los que presenten las garantías debidas, y, así, las autoridades podrán autorizarlos a mendigar. Pero ello no se hará sin que se tenga previamente la seguridad de que tales mendigos han cumplido con los preceptos de la santa religión, «porque pues se tiene cuidado de mantener los cuerpos de los pobres, es más justo que se tenga de sus ánimas». El párroco extenderá el certificado adecuado. También queda prohibido que los padres lleven consigo a sus hijos mayores de cinco años a pedir limosna, pues así aprenden a ser vagabundos. Tales hijos deberán colocarse con quien les enseñe un oficio.

«Los que fueren verdaderamente ciegos», confesados y comulgados, podrán pedir sin necesidad de autorización en su

lugar de residencia y dentro de las seis leguas. Queda prohibido pedir limosna en las iglesias y monasterios durante la misa mayor.

Los pobres vergonzantes, «que son los que padecen mayores necesidades», deben ser socorridos por el medio que más conviniere —en particular, diputando a buenas personas para que pidan por ellos. Que se hagan listas precisas de estos pobres.

Con el fin de llegar a que los pobres se mantengan sin necesidad de salir a pedir por las calles, que se haga encuesta sobre todas las rentas que tienen los hospitales y fundaciones benéficas de cada lugar, así como de las limosnas que se suelen recoger para obras pías, y que se apliquen a curar y alimentar a los verdaderos pobres.

Si nos interesamos ahora por el ámbito municipal, hallamos que la legislación refleja preocupaciones similares. El siglo XVI se abre con una interesante *crida* (pregón) de los jurados de Valencia, donde vemos aparecer la idea de la contraseña oficial para poder pedir limosna, y que traducida al castellano dice de esta manera (7 de diciembre de 1507): «Que ningún pobre, así hombre como mujer, vague pidiendo por la ciudad ni su término sin licencia y sin una señal de plomo colgada del cuello, señal que ha de dar el Síndico de la dicha ciudad».

En 1534 se publicaron varias disposiciones, tocantes a la policía de los mendigos de la capital, de talante más bien represivo: que todos los pobres que pudieran trabajar fueran expulsados de la corte y castigados según las leyes comunes de represión del vagabundeo; que ningún extranjero pordiosero pudiera estar en ella so color de romero más de un día; que los que fueran realmente pobres y los enfermos fueran devueltos a sus lugares donde pidieran y se curaran en hospitales y sus hijos fueran colocados a aprender oficios con amos.

Fuera del caso de la corte, otras ciudades castellanas también

tomaron medidas represivas de alcance local contra los ociosos o pobres fingidos a partir de los años 1540. Son conocidos los casos de Valladolid, de Zamora, de Salamanca y de Zaragoza, pero debió de haber más. En Cuenca, por ejemplo, en marzo de 1561, Alonso de Valenzuela, mayordomo del cabildo de Nuestra Señora y San Sebastián, dirigía la siguiente petición al Concejo:

> Ansí al hospital de dicho cabildo como a otros desta ciudad acuden muchas personas en son de pobres fingiendo necesidad, los cuales traen mujeres a ganar por el mundo y las dejan en mesones y en otros hospitales, otros se quitan las camisas que les dan de limosna y andan por las calles en cueros dando voces estando sanos, lo cual todo es en perjuicio de los pobres y viudas y vergonzantes naturales, suplica a Vuestra Señoría mande proveer en el entretanto que el hospital general se hace, que dos caballeros de este magnífico Ayuntamiento visiten los dichos hospitales dos o tres veces cada semana sin tener día ni hora para ello y al que hallaren sano y sin necesidad le manden dentro de tres días trabaje o salgan de la ciudad so pena de cien azotes[75].

Las cofradías, animadas por el mismo recelo hacia los vagabundos y demás pobres sin trabajo, adoptaron medidas restrictivas parecidas. Leemos, por ejemplo, en las nuevas ordenanzas —15 de agosto de 1575— de la cofradía de la Misericordia de Berlanga de Duero, fundada por los duques de Frías en tiempos del emperador:

> Item, por cuanto muchas veces se ha visto que algunos pobres muy confiados de la limosna que en esta villa se les da, no quieren trabajar ni ganar de comer y en lugar de hacerles bien y caridad, se les da ocasión para que se anden vagabundos, holgazanes y perdidos, por tanto mandamos que la limosna que de esta santa hermandad se diere, jamás se dé a persona que tenga salud, porque la intención de los que dejaron limosna para esta santa obra y la de los que al presente la dan, no es sino curar a pobres enfermos[76].

Hay que destacar la importancia del tematismo de la marginación: licencias con señales físicas y morales individuales, marcas, obligaciones de servicio, aislamiento, control, etc. Las leyes que hemos citado se incluyen entonces en un sistema discursivo de tipo taxonómico cuya finalidad es designar y clasificar, o sea, separar, es decir, aislar categorías definidas cualitativamente e integrarlas en un orden. Este es el punto esencial a propósito del cual debatirán en 1545 el dominico Domingo de Soto y el benedictino Juan de Robles o de Medina.

Tras la promulgación de las leyes sobre los pobres de 1540, Domingo de Soto se opuso con vehemencia a la nueva filosofía en materia de asistencia que parecía querer extenderse por toda Castilla. Su *Deliberación en la causa de los pobres,* dirigida al príncipe Felipe, salió a la luz en Salamanca, donde era catedrático de teología y prior de San Esteban, en enero de 1545, en las prensas de Juan de Junta. Dos meses más tarde se imprimía, por el mismo Juan de Junta, una precisa refutación de los argumentos esgrimidos por el brillante dominico debida a la pluma del benedictino Juan de Robles (o de Medina), abad del monasterio de San Vicente, de la misma ciudad, cuyo título reza: *De la orden que en algunos pueblos de España se ha puesto en la limosna, para remedio de los verdaderos pobres*. Este debate, que sepamos, fue el primero al que dio lugar en Europa la reforma de la beneficencia. Su lectura es muy instructiva.

La posición de Soto, en perfecta adecuación con el sentir medieval, defiende el derecho del pobre a pedir donde quiera, ya que su libertad es sagrada y no se puede anular sin graves consecuencias: se suprimirían las subsistencias de miles de menesterosos condenados a poco menos que la muerte, a la par que se permite a los ricos darle la espalda a la miseria ajena. Por eso no es aceptable prohibir a los pobres mendigar fuera de sus pueblos. La única distinción legítima es entre pobres verdaderos y ociosos, no entre naturales y forasteros. Censar a los verdaderos pobres y distinguir a los vagabundos ociosos es anticristiano, además de imposible de realizar con justicia. Por otra parte, si los pobres quedan recluidos en hospitales sin que los vean los que dan, las limosnas disminuirán fatalmente al desaparecer el impacto físico y sentimental que conlleva el espectáculo de la miseria. Además, esas recientes disposiciones constituyen una novedad injustificada: «me maravillo cómo

pueden alegar que esto que agora se hace sea cosa antigua, porque antes de los mayores argumentos que contra ello hay es ser cosa nueva y de que entre los antiguos ninguna memoria hay»[77]. Si fuera cosa tan útil y santa, tiempo ha que se habría ejecutado. Esto explica su rechazo total de la secularización de la asistencia a los pobres, la mayor y más nefasta novedad. Soto no considera que la beneficencia sea un problema político de orden público, sino un deber de conciencia. El alegato de Soto, en su férrea defensa del antiguo ideal de pobreza, va hasta justificar las actitudes más chocantes denunciadas por los reformadores. Así, para el gran teólogo salmantino, que ciertos pobres finjan tener heridas o deformidades, que atesoren cantidades considerables de dinero, que gasten el fruto de su colecta en comilonas, nada de esto es ilícito, pues lo que cuenta es la consideración y la defensa de los derechos del pobre frente al egoísmo de los ricos, reacios a aliviar la necesidad del prójimo. Los que quieren censar, separar, recluir y poner a trabajar, no hacen sino institucionalizar la falta de compasión de los ricos. Soto no ve en absoluto el interés de la idea de trabajo regenerador para los degenerados ni provechoso para la colectividad. La respuesta de Juan de Robles —alias de Medina— es clara, rotunda y concreta.

Juan de Robles indica en su prólogo que ha escrito su tratado a petición del cardenal de Toledo Juan Pardo de Tavera, el cual sabía que él había sido el instigador de las medidas sobre la limosna tomadas en Zamora y luego en Salamanca y Valladolid, medidas que habían suscitado gran emoción en ciertos ambientes e incluso una franca oposición, por lo cual requería información al respecto. El benedictino parte de la idea según la cual los planteamientos teóricos, metafísicos o teológicos son inútiles frente a la urgencia de la situación a la que se ha llegado con la evolución de la sociedad en los nuevos tiempos. La concepción de Soto, estima, solo permite la proliferación de

pobres fingidos que prefieren vagar en vez de trabajar. Defiende paso a paso los tres pilares de la reforma de Vives, a saber, el aislamiento de los mendigos que no sirvieran para el trabajo —pero se les socorrería a domicilio, sin necesidad de encerrarlos en locales específicos—, la organización del trabajo de los pobres válidos y la laicización de la beneficencia. La justificación profunda que da de este programa es la justicia, la necesidad de preservar la humanidad de los menesterosos dignificando su trabajo. La cuestión de la caridad y la salvación de los que tienen es aquí secundaria.

Pero pronto se generaliza por toda Europa cierta desilusión frente a lo poco eficaces que se revelan las medidas de contención de la mendicidad. Las leyes adoptadas no han hecho desaparecer las bandas de menesterosos. Entonces se va forjando la idea de otra política, meramente represiva, esta vez, para eliminar la plaga de los mendigos: encerrarlos o deportarlos a tierras lejanas. Ya en 1538, en la provenzal Aix-en-Provence se contempla la idea de recluirlos en hospitales y se insiste de nuevo en ello en 1541. En París, el Grand Bureau des Pauvres encierra a los indigentes «viejos y decrépitos y demás pobres incorregibles o inválidos e impotentes»[78], aunque la medida se revocará poco después. En Lyon, la Aumone Générale tiene proyectos semejantes, al igual que Burdeos, en los años 1580, pero la creación de los hospitales generales solo intervendrá en el siglo XVII con la puesta en aplicación del encierro sistemático de los vagabundos. En Roma se hizo antes, en 1587, cuando por decisión de Sixto V se fundó el nuevo hospicio de Ponte Sisto poco después de que en 1581, su predecesor, Gregorio XIII, hubiera internado con gran solemnidad a 850 pobres. El mayor ejemplo, el más comentado y seguido en el siglo XVII, fue el de las Provincias Unidas, con la creación del Rasphuis (1596) en Ámsterdam directamente inspirado en *La discipline des gueux* de Coornhert, redactado en 1567 y publicado en 1587, escrito en

el que se expresa una gran preocupación por el orden público y por la necesidad de hacer que todos sean útiles en la república.

En España tampoco surtieron efecto las tentativas de reforma de la beneficencia. Tanto las leyes como las ordenanzas municipales o las disposiciones de las cofradías y hospitales poco tenían que ver con lo que ocurría en la realidad. Como lo confiesa de plano en su preámbulo la ley del 7 de agosto de 1565, «lo contenido en las leyes antes desta, cerca de los pobres no se ha guardado, a causa de lo cual ha crecido el número de los vagamundos y holgazanes». Efectivamente, las importantes disposiciones del emperador de 1540 habían caído en el olvido, y las nuevas seguirían el mismo camino, a pesar de los esfuerzos auténticos que se aprecian durante los últimos treinta años del siglo XVI por parte de todo un sector de la opinión por cambiar las cosas y crear una infraestructura que permitiera una mejor aplicación de las leyes.

A fines de siglo, con la muerte del Rey Prudente y la llegada al poder de las clientelas nobiliarias manipuladas por la más rancia aristocracia —clan de los Sandoval y Rojas, primero, de los Guzmanes, después—, las mentalidades cambiarían otra vez en el sentido de una despreocupación mayor. Además, la crisis —y no solo la económica, sino también la del Estado y la social — tomaría aspectos tales que acabaría con toda esperanza realista de mejora de la situación.

La rehabilitación del trabajo y la «mentalidad burguesa»

Como lo ha analizado Philippe Sassier, los cambios aparecidos durante el si- glo XVI en el modo de enfocar el pauperismo no son sino la puesta en marcha de un mecanismo que conduciría en el siglo XVII al famoso «gran encierro». Esta lógica obedecía a un triple programa que, según las fórmulas del

propio Sassier, se podría resumir así: 1. ordenar el desorden; 2. dar al auténtico pobre; 3. utilizar a los inútiles[79].

El tercer punto enuncia la finalidad esencial de la reforma de la beneficencia, que es educar en la virtud a los ociosos empedernidos mediante el trabajo.

Lo interesante en el caso presente es que nos situamos a principios de la época moderna, antes de la monarquía católica de Felipe II, antes del Siglo de Oro y de la quiebra de las actividades productivas. Para nosotros hispanistas, resulta interesante tal discurso sobre la necesaria laboriosidad de los menesterosos, pues sabido es que en la sociedad del Siglo de Oro imperaba, se supone, una mentalidad de corte aristocrático que hacía del trabajo un motivo de deshonra. La exclusión de los trabajadores, a la par que los de sangre «impura» y los criminales, de las órdenes militares y los oficios de honra fue general y denota una voluntad tenaz de humillar a los que viven del sudor de su frente. Porque la sociedad mercantil y «burguesa» que se está gestando a lo largo de la primera mitad del siglo XVI no logra generar, inexplicablemente, un cambio en las mentalidades. Es la paradoja de la modernidad española que subraya Joseph Pérez:

Estamos frente a una paradoja: la época del Renacimiento coincide con un primer desarrollo del capitalismo comercial y con el afianzamiento del Estado moderno, y sin embargo esta evolución no se hace en beneficio ni de la burguesía ni del cuerpo administrativo de funcionarios reales (los letrados). Exteriormente, por lo menos, son la aristocracia y los valores caballerescos los que salen ganando[80].

El ideal social que persiguen los mercaderes es la integración en la nobleza, o sea, en el estamento privilegiado, al mismo tiempo que los trabajadores buscan formas de vida que no los condenen a la vileza, en particular, sirviendo a los representantes

del clero, de la nobleza, a los ricos mercaderes, lo cual alimenta una forma de parasitismo peligrosa. Por eso es interesante la reforma que proponen los españoles que venimos estudiando, porque pasa, en efecto, por una rehabilitación del trabajo, expresada una vez más por la mayoría de los autores en términos morales y espirituales, no en términos de provecho, ni de búsqueda de mano de obra barata ni a partir de consideraciones precisas sobre el mercado del empleo. De hecho, no se trata aquí de resolver un problema económico, sino de curar, enderezar, regenerar. Las prolongaciones económicas de la empresa se sobrentienden, tal vez, pero no están explicitadas, no vienen teorizadas.

Partiendo de los preceptos escriturarios según los cuales el hombre nace para el trabajo y «quien no se lo gana que no se lo coma», de los que hallamos referencia en la mayoría de los escritos de los reformadores, el trabajo viene a ser la vía casi exclusiva de integración de aquellos ociosos, holgazanes perversos que so color de pobreza abusaban de la caridad cristiana. Bernardino de Riberol, en su escrito de exaltación de la pobreza, hace que esta se presente a sí misma como tan odiada —«Soy reputada menosprecio y abatimiento de todas las cosas»[81]— que decide pronunciar su propia alabanza, en la que desarrolla las consabidas virtudes del trabajo:

> [El trabajo] hace más prudentes y religiosos a los que lo siguen [...] y es enemigo capital de los vicios. Doma la rebelión de la carne y sujétala a la razón. No medra nada el demonio con los que halla ocupados en los trabajos: antes en los ociosos hace él sus entradas. De aquellos que embriagados con los vicios y las riquezas no quieren ocuparse en los trabajos que Dios les mandó, tiene él llenas sus tenebrosas moradas[82].

La preocupación por la relación entre el empobrecimiento de España y el rechazo del trabajo por parte de las clases laboriosas, que alegan ser deshonroso el tener oficio mecánico, aflora ya mucho antes de la época de Felipe III y de los arbitristas. Uno de los primeros en colgar el sambenito a los españoles fue el gramático Alejo Venegas en su tan citado comentario sobre «los

vicios propios de España», inserto en el «Punto III» de su *Agonía del tránsito de la muerte* (1537): «El segundo vicio es que en sola España se tiene por deshonra el oficio mecánico por cuya causa hay abundancia de holgazanes y malas mujeres, demás de los vicios que a la ociosidad acompañan»[83].

Poco después, en 1539, Gabriel Alonso de Herrera, en la sexta edición de su conocidísimo *Libro de agricultura* —la primera, por Arnao Guillén de Brocar, en Alcalá de Henares, es de 1513—, agrega al prólogo un largo desarrollo sobre este tema que muestra claramente el impacto de las ideas nuevas, ya fuera por influjo directo de Vives, ya por el del movimiento de opinión que se había generado en torno a los debates de Cortes:

> Por ser holgazana la gente castellana hay tantas hambres en esta Castilla que son todos a comer y destruir, y pocos los que trabajan, y muchos trabajan y viven en oficios, no solamente no necesarios, mas aun dañosos, y pertenesce al buen gobierno de justicia lo uno prohibir malditos tratos y oficios, y lo otro desterrar y aun matar los holgazanes placeros, porque son muy dañosos, o hacerlos trabajar en el campo, que es egercicio de nobles, o en otros oficios, o negarles los alimentos[84].

Algunos años más tarde, a mediados del siglo XVI, el beato Juan de Ávila fustiga a su vez este defecto, que a todas luces está transformándose en un tópico:

> El holgar es cosa muy usada en España, y el usar oficio muy desestimada; y muchos quieren más mantenerse de tener tablero de juego en su casa, o de cosa semejante, que de usar oficio honesto. Porque dicen que por esto pierden el privilegio de la hidalguía y no por lo otro. Y yo no alcanzo la razón de esta ley. San Josef fue carpintero; y no estaría mal a quien no tiene de comer por vía lícita aprender un oficio y usarlo en su casa[85].

Muchos tratadistas y escritores de ficción seguirán repercutiendo esta idea que, tras adquirir definitiva acreditación en los escritos de arbitristas de la importancia de González de Cellorigo, Pedro de Valencia, Sancho de Moncada o Pedro Fernández de Navarrete, acabará ocupando un lugar destacado en el diagnóstico masoquista de la decadencia nacional, para terminar siendo uno de los caracteres distintivos del anacronismo español más traídos a colación por la Ilustración. Capmany no lo olvida en su «Retrato del carácter general de los españoles»: «Este daño parece era un mal endémico en España en el siglo mismo en que tanto se decanta la riqueza, industria, y

prosperidad de la nación»[86].

Hay varios textos más en los escritos de los «reformadores», es inútil sacarlos todos a relucir. Están en conexión directa con otros muchos de una infinidad de autores, tan grande fue la obsesión del trabajo en el Siglo de Oro. Mucho se ha escrito sobre el rechazo castizo (casticista) del trabajo manual, sobre su incidencia, incluso, en la famosa «decadencia española». Se trata de una polémica ya muy trasnochada que la historiografía de los últimos decenios ha reducido a sus justas dimensiones. Dejémosla estar. Sobre todo si pensamos que el desprecio del trabajo manual fue compartido, en mayor o menor grado, por toda la Europa del tiempo. Las síntesis propuestas por José Antonio Maravall son lo suficientemente esclarecedoras para que intentemos aportar nada nuevo[87].

El trabajo viene presentado no como un medio de contribuir a la prosperidad de la nación creando riqueza, sino como un medio de educación contra la pereza, madre de todos los vicios, como un vehículo fundamental de virtud. Lo que nos parece importante subrayar aquí es el método mediante el cual nuestros «reformadores» pretendían inculcar el odio a la ociosidad: mediante el trabajo forzado, acompañado de la práctica forzada de la religión. El fracaso, previsible, de tales medidas solo podía conducir a una acentuación de la represión: será el «grand renfermement».

En tal contexto, la actitud de los poderes públicos españoles de la época aparece como singularmente tímida, a pesar de las iniciativas que hemos citado. Porque, en realidad, las tentativas de las ciudades por imponer una reforma de la caridad de tipo europeo fracasaron, ya lo hemos dicho. ¿España anacrónica? España católica y contrarreformista, por supuesto, pero que no por ello tenía que optar por ser el baluarte de la verdadera, rancia y santa caridad. En cierta medida, el debate sobre los

pobres podría también servir de ilustración a otro más complejo y manoseado, el de las dos Españas.

Tiempo ha que se viene afirmando que la reflexión sobre los pobres y la subsiguiente rehabilitación del trabajo emergen a principios del reinado de Carlos V en un terreno fuertemente impregnado de «espíritu burgués», cosa que merece ser subrayada tratándose de una sociedad que la historiografía, desde siempre, ha tildado de antiburguesa y pronobiliaria hasta convertir esta característica en el tópico central de la teoría de la «decadencia española». Tal planteamiento nos parece demasiado simplificador y unilateral. De acuerdo con Alberto Marcos Martín y su «mito historiográfico de la burguesía»[88], no vemos con claridad qué significa eso del «espíritu burgués», qué realidad ni qué comportamientos recubre ni en qué medida aclara nada.

Lo que está claro, y que se olvida a menudo a la hora de abordar estas cuestiones, es que el desprecio por los oficios viles y mecánicos se entiende para los pequeños oficios, el trabajo de aquellos que no tienen otro medio de subsistencia, pero no para los banqueros y mercaderes al por mayor ni para otras actividades de cierto nivel, si bien es verdad que los empresarios nobles eran muy escasos y que, por regla general, los caballeros o hidalgos no se implicaban en el trato y las finanzas sino indirectamente. Pero en las grandes ciudades mercantiles, está claro que los tratantes de alto nivel, poseedores de importantes patrimonios, se equiparaban fácilmente con la nobleza. Por otra parte, tal como lo subraya en varias ocasiones José Antonio Maravall, el deseo de cambiar de estado comprando señoríos y llevando una vida noble no fue, ni mucho menos, propio de la «burguesía» española, sino que esta lo compartió con sus homólogos italianos o ingleses o flamencos. No obstante, todo parece indicar que en España esta aspiración adquirió dimensiones de verdadera obsesión, tal vez porque la dedicación

al comercio y a las finanzas se solía asociar con la ascendencia judía y, según hemos visto más arriba al tratar de la limpieza de sangre, semejante perspectiva debió de agregar su dosis de disuasión suplementaria a una dedicación que nada o casi nada en el aire del tiempo tendía a fomentar.

La mirada del pícaro

En la época de Carlos V, antes de la gran crisis que arrancaría a partir de los años 1580, es probable que la mayoría de los pobres que se registraban en los padrones de vecinos no trabajaran, pero no porque escaseara el trabajo, sino porque no querían trabajar. España estaba llena de «trabajadores emigrados» —fórmula de B. Bennassar—, atraídos por unos salarios mucho más elevados que en Francia o Italia, por ejemplo, sobre todo durante la primera mitad del siglo XVI. Esta realidad de una sociedad en la que el trabajo era desdeñado por los españoles por motivos a la vez de ideología dominante y de facilidad para vivir del cuento, ha acreditado la tesis según la cual la literatura picaresca, que nace precisamente durante esos últimos años del reinado de Carlos V con *La vida de Lazarillo de Tormes,* fue una respuesta realista a un problema nacional, y más que realista, de un crítico pesimismo que sería un síntoma inequívoco de una crisis de valores. Este enfoque ha sido rechazado por otras corrientes críticas que niegan el realismo social, o incluso psicológico, de la novelita, para ahondar en las raíces folclóricas del relato o en el compromiso del anónimo autor con la espiritualidad erasmista, entre otras interpretaciones. No vamos a entrar en este debate.

El *Lazarillo* nos interesa porque representa el prototipo del pícaro, es decir, la antítesis del pobre vergonzante y del pobre mendicante. El pícaro encarna la figura de aquel pobre fingido,

vago, ocioso y engañador que los reformadores querían excluir del paraíso de la limosna institucional, transformado en tipo literario. Y como los archivos, ya lo hemos subrayado, no nos proporcionan casi ningún dato acerca de esta clase de pobreza, no viene mal, al fin y al cabo, que la literatura supla como pueda tan importante laguna y nos comunique una representación de cierta pobreza —que no un retrato fidedigno de los bajos fondos — que incluye a la vez una compleja valoración del fenómeno, a partir de la cual será posible plantearse el problema del significado, de la razón de ser, de semejante literatura. Dicho de otro modo, si somos sinceros a la hora de examinar la procedencia del vasto conjunto de imágenes, ideas, representaciones, conocimientos que todos los hispanistas tenemos acerca de la miseria en la España de los Austrias, reconoceremos que tal procedencia es casi exclusivamente literaria o paraliteraria, cuando no pictórica. Así ocurre. Por lo tanto, es inútil rasgarse las vestiduras y, devolviendo al César lo que le corresponde, más vale agradecer a la picaresca el mérito de existir para permitir que podamos tomar en cuenta toda una serie de componentes que revelan lo complejo que resulta el debate sobre la pobreza, a la vez que el importante trasfondo ideológico que alimenta esa forma de expresión específica. Por supuesto, ello requiere que se tomen un mínimo de precauciones críticas.

A partir de la segunda mitad del siglo XVI, se empezó a difundir una literatura que conocería un gran éxito durante el reinado de Felipe III, en la cual se presenta la vida picaresca como reivindicación de un rechazo rotundo de la integración social, pero enfocado de forma jocosa y folclórica en textos de clara finalidad festiva y de diversión. El género se difunde por toda Europa dentro de esa perspectiva positiva de literatura de distracción en la que la exaltación de la vida libre del pícaro no pasa de ser puro tópico literario. De hecho, esa literatura se

dirige a un público noble. Tenemos en España varios ejemplos de ese enfoque, como el que damos a continuación, extraído de una novelita en verso sin gran valor literario, lo que explica sin duda que sea tan poco conocida:

DESCRIPCIÓN DE LA VIDA DEL PÍCARO POBRE

Gozar de libertad, vivir contento,
soñarse rey vistiéndose de andrajos,
comer faisanes, siendo solos ajos,
y poseer alegre el pensamiento.
Tener a su elección el sufrimiento,
medir sin presunción sus altibajos,
ygualar los placeres y trabajos,
llamar gloria lo que es pena y tormento.
Gozar del campo en abrasado estío
y de un portal en el lluvioso invierno,
matando gente de quien es esclavo.
Ser marqués de chacota, cuyo frío
repara el vino de su dulce infierno,
es la vida de pícaro que alabo[89].

Todos estarán pensando en los preciosos textos de Cervantes, particularmente en la acalorada apología de la vida de los pícaros de *La ilustre fregona,* a propósito de la escapada aventurera de dos hijos de buena familia con ganas de experimentar sensaciones fuertes, circunstancia que sitúa perfectamente este lugar literario en su contexto de diversión señorial.

En el *Diálogo de los pajes* (años 1570), de Diego de Hermosilla, también se da el mismo argumento, pero esta vez la valoración de la vida picaril es más ambigua:

JUAN DE LORZA [mercader de Medina del Campo].—Pero decidme, ¿con qué salsa coméis la vida que habéis contado? [la de paje, sucia, hambrienta, sin reposo].

MEDRANO [paje del duque].—La principal y más gustosa es la libertad con que nos dejan vivir, que podemos jugar, jurar y perjurar y retozar a nuestro gusto, que como tengamos alguna cuenta con servir, no hay nadie que la tenga con nosotros para que seamos cristianos ni aun buenos[90].

También el muy heterodoxo Juan de Luna, en la *Segunda parte* que agrega a su edición del primitivo Lazarillo, reincide en el tópico:

Si he de decir lo que siento, la vida picaresca es vida, que las otras no merecen este nombre; si los ricos la gustasen, dejarían por ella sus haciendas, como hacían los antiguos filósofos, que por alcanzarla, dejaron lo que poseían; digo por alcanzarla, porque la vida filósofa y picaral es una; solo se diferencian en que los filósofos dejaban lo que poseían por su amor, y los pícaros, sin dejar nada, la hallan. Aquellos

despreciaban sus haciendas, para contemplar con menos impedimento en las cosas naturales, divinas y movimientos celestes; estos, para correr a rienda suelta por el campo de sus apetitos; ellos las echaban en la mar; y estos, en sus estómagos; los unos las menospreciaban como cosas caducas y perecederas; los otros no las estiman, por traer consigo cuidado y trabajo, cosa que desdice de su profesión. De manera que la vida picaresca es más descansada que la de los reyes, emperadores y papas. Por ella quise caminar como por camino más libre, menos peligroso y nada triste[91].

Frente a la picaresca internacional de diversión, inocua y estereotipada, la picaresca española dice otra cosa. Lejos de cantar el rechazo asumido de la integración social, clama la imposibilidad de tal integración, y lo hace de manera patética, pero con un patetismo tanto más estridente cuanto que se expresa a través de la farsa y del folclore, usando una ironía hiriente que siempre suele dar en el blanco. La conocida sentencia de *La pícara Justina,* «Pobreza y picardía salieron de una misma cantera»[92], parece legitimar de antemano cualquier tentativa de hacer de esta literatura un reflejo fidedigno del estado de la condición social de los más desfavorecidos. Pero como lo declaró hace años Marcel Bataillon, la novela picaresca, lejos de ofrecer un retrato realista de los bajos fondos, presenta una compleja reelaboración de temas literarios y folclóricos de gran virtuosismo. Por ende, resultaría vano —y errado— darle a esa literatura un estatuto de veracidad próximo al testimonio, por muy verosímiles que sean la toponimia, las referencias a hechos, a circunstancias y a personajes concretos conocidos.

Siguiendo a no pocos críticos, los autores de la *Historia social de la literatura española* de la editorial Castalia, los cuales intentan decididamente enfocar el hecho literario a la luz del marxismo más ortodoxo, hablan del «realismo» del *Lazarillo,* el cual, como digno continuador de la *Celestina*, nos brinda «una *real* visión del mundo desde la perspectiva de los oprimidos»[93]. Glosando esta idea, los autores quieren ver en la novela «un análisis de la ya petrificada mitología castiza, un planteamiento del conflicto entre individuo y mundo exterior y de poderosos y débiles, un enfrentamiento dialéctico en que la persona es progresivamente corrompida y fragmentada» dentro de una

sociedad «dividida en clases»[94]. Esta forma de leer *La vida del Lazarillo* —y la producción literaria en general— como reflejo fidedigno de las tensiones de clase reales que se dan en la sociedad real es difícil de defender. José Antonio Maravall, con un bagaje intelectual muy amplio y una visión más matizada, aunque también prisionera de ese acercamiento a la literatura «desde la historia social», como escribe él mismo, sintetiza de la forma siguiente el itinerario del pícaro:

> La libertad picaresca, la anomia, la desvinculación, la conducta desviada, la insolidaridad e individualismo, el afán de medro fuera de su órbita, la usurpación de símbolos de clase alta, la ostentación de medios propios de los superiores, la agresividad medida y el hostigamiento del entorno, el engaño, el fraude, el robo, y con ello y a pesar de todo ello, la frustración y la derrota, vencido al fin por las barreras de diferenciación de «estado» que la sociedad refuerza: he aquí la larga línea que describe el destino del pícaro[95].

Proseguir por este camino no nos llevaría a ninguna parte, o a ningún lugar distinto de aquellos a los que ya han llegado hace tiempo los numerosos autores que han querido explorar ese famoso mundo social del *Lazarillo*. Como hemos indicado más arriba, para nosotros, la novela expone, más que una realidad, una problemática, y más que una visión de la pobreza fingida y de los estragos de la ociosidad, una concepción singularmente compleja del individuo y su lugar en una sociedad que lo excluye. La burla, el folclore y la ironía disuelven toda pretensión de realismo, es una evidencia, pero también desvirtúan cualquier intento de comprensión del texto en términos de crítica religiosa o moral de una sociedad que ha perdido el sentido de ciertos valores esenciales, como la caridad. Ambas polaridades, la jocoso-folclórica y la teológico-moral, se excluyen mutuamente para dejar paso a unas verdades de otro orden, a una voz que clama otras amargas constataciones. Que esta voz sea la de los conversos totalmente desengañados en cuanto al lugar que la «casta» —Américo Castro *dixit*— dominante les pretende asignar en la sociedad, excluidos del honor y sospechosos en la fe, resulta más que probable, del mismo modo que tal situación constituye, lo hemos visto, una

de las más afrentosas diferenciales de la civilización de la España moderna, pero todo ello no impide que la mirada de ese pícaro singular conserve una radical, a la vez que tristemente divertida, pluralidad de sentidos en los que reside su valor universal.

Es la razón por la cual nos parece procedente dejarle a Lázaro, con la conclusión de su relato, la de nuestro propio libro. Lázaro es ahora pregonero, oficio que a él le satisface pero que en realidad era ocupación infamante, y además está casado con una mujer que es, dice, tan buena como cualquiera de las que viven en Toledo, cuando acaba de explicar que ha tenido tres hijos antes de casarse y que es la barragana del arcediano, lo que significa que Lázaro es lo que se llama un marido consentido y sirve de coartada para mayor tranquilidad de ese miembro del alto clero poco acorde con su estado. Lázaro concluye: «Esto fue el mesmo año que nuestro victorioso Emperador en esta insigne ciudad de Toledo entró y tuvo en ella Cortes y se hicieron grandes regocijos, como Vuestra Merced habrá oído. Pues en este tiempo estaba en mi prosperidad y en la cumbre de toda buena fortuna»[96].

La ironía y el cinismo con los que el protagonista da cuenta de su situación destiñen de manera casi natural en la frase que precede, en esa cándida visión de la victoriosa entrada de «nuestro» emperador en Toledo, de las fiestas y de las Cortes. Pero no consideramos, al contrario de lo que afirma James A. Parr, para quien «el blanco de la sátira […] parece ser la política imperialista de Carlos V», puesto que «el énfasis en el anticlericalismo y en la hipocresía es demasiado obvio para ser el verdadero blanco de este escritor»[97], que se esté demoliendo todo el edificio imperial y, menos aún, cualquier pretendido «imperialismo» de la política del César. Conviene, pensamos, dejarle a ese sabroso final toda su aparente ingenua ambigüedad e, incluso, y tal vez sea más adecuada esta última palabra, su ambivalencia.

1 Al constatar que en Valladolid la mayoría de los necesitados que figuran en los padrones de la época no tenían profesión señalada, Bartolomé Bennassar propuso esta contundente fórmula llamada a un gran porvenir historiográfico. Veremos más abajo que la ausencia de profesión no significa que aquellos pobres no trabajaran.

2 Michel Mollat, *Les pauvres au Moyen Âge,* París, Complexe, 1978, pág. 14. Traducido del francés por nosotros.

3 Miguel de Cervantes, *Don Quijote de la Mancha,* II, XLIV, ed. dir. por Francisco Rico, Barcelona, Instituto Cervantes / Crítica, 1998, págs. 984-985.

4 Augustin Redondo, «Pauperismo y mendicidad en Toledo, en la época del *Lazarillo*», en *Hommage des hispanistes français à Noël Salomon,* Barcelona, Laia, 1979, págs. 703-724.

5 José María Carretero Zamora, *La averiguación de la Corona de Castilla, 1525-1540,* Valladolid, Junta de Castilla y León, 2008, vol. 2, págs. 485-486.

6 Citado por José Ignacio Fortea Pérez, *Córdoba en el siglo* XVI*: las bases demográficas y económicas de una expansión urbana,* Córdoba, Monte de Piedad y Caja de Ahorros de Córdoba, 1981, pág. 203.

7 Claude de Bronseval, *Peregrinatio hispanica,* t. I, París, Fondation Gulbenkian / Presses Universitaires de France, 1970, pág. 237. Traducido del latín al francés por Dom Maur Cocheril, y del francés, por nosotros.

8 *Ibíd.,* pág. 239.

9 *Ibíd.,* pág. 303.

10 B. Bennassar, *Valladolid en el Siglo de Oro, op. cit.,* págs. 405-406.

11 Citado por Juan Eloy Gelabert González, *Santiago y la tierra de Santiago de 1500 a 1640,* A Coruña, Ediciós do Castro, 1982, pág. 163.

12 Citado por Noël Salomon, *La campagne de Nouvelle-Castille à la fin du* XVI^{e} *siècle d'après les Relaciones topográficas,* París, SEVPEN, 1964, pág. 265 [ed. española: *La vida rural castellana en tiempos de Felipe II,* Barcelona, Planeta, 1973; reed. en Barcelona, Ariel, 1982].

13 Citado por José Luis Betrán Moya, «Pobreza y marginación en la Barcelona de los siglos XVI y XVII», *Historia Social,* 8 (otoño de 1990), págs. 101-121. Traducido del catalán por nosotros.

14 Fray Benito de Peñalosa y Mondragón, *Libro de las cinco excelencias del español que despueblan a España para su mayor potencia y dilatación. Pondéranse para que mejor se adviertan las causas del despueblo de España y para que los lugares despoblados della se habiten y sean populosos,* en Pamplona, por Carlos de Labayren, 1629, fol. 169r-v. Hemos modernizado la puntuación y la grafía.

15 Citado por Adriano Gutiérrez Alonso y otros, *Historia de Valladolid,* vol. IV: *Valladolid en el siglo* XVII, Valladolid, Ateneo de Valladolid, 1982, pág. 63.

16 AHPC, Protocolos, leg. 2240, núm. 2.

17 J. I. Fortea Pérez, *Córdoba en el siglo* XVI*, op. cit.,* pág. 203.

18 Diego Ortiz de Zúñiga, *Anales eclasiásticos y seculares de la muy noble y muy leal ciudad de Sevilla,* tomo III, Madrid, Imprenta Real, 1796 [1.ª ed., 1677], pág. 330.

19 Citado por B. Bennassar en A. Gutiérrez Alonso y otros, *Historia de Valladolid,* vol. III: *Valladolid, corazón del mundo hispánico, siglo* XVI*,* Valladolid, Ateneo de Valladolid, 1981, pág. 116.

20 *Ibíd.,* pág. 326.

21 Earl J. Hamilton, *El tesoro americano y la revolución de los precios en España,* Barcelona, Ariel, 1975 [1.ª ed. en inglés, 1934].

22 Elaborado a partir de los datos de B. Bennassar, *Valladolid en el Siglo de Oro, op. cit.,* págs. 260-279.

23 Una carga, para el grano, equivalía a cuatro fanegas. La fanega de Valladolid equivalía a 54,8 litros.

24 Un azumbre contenía un poco más de dos litros.

25 B. Bennassar, *Valladolid en el Siglo de Oro, op. cit.,* pág. 279.

26 B. Bennassar, *Un Siècle d'Or espagnol,* París, Robert Laffont, 1982, pág. 200. Traducido del francés por nosotros.

27 Citado por Fernando Marías, *La arquitectura del Renacimiento en Toledo (1541-1631),* vol. III, Madrid, Consejo Superior de Investigaciones Científicas, 1986, pág. 250.

28 *Viaje de Turquía,* ed. de Marie-Sol Ortola, Madrid, Castalia, 2000, págs. 219-224.

29 Juan Luis Vives, *Sobre el socorro de los pobres, o Sobre las necesidades humanas,* ed. y trad. de Francisco Calero, Valencia, Ajuntament de València, 2004, pág. 157.

30 Francisco Chacón Jiménez, *Murcia en la centuria del quinientos,* Murcia, Universidad de Murcia, 1979, pág. 391.

31 Gabriel Le Bras, «Les confréries chrétiennes: problèmes et propositions», *Revue Historique de Droit Français et Étranger* (1940-1941), págs. 310-363; la cita en la pág. 310. Traducido del francés por nosotros.

32 Citado por Francisco Morales Padrón, *Historia de Sevilla: la ciudad del Quinientos,* Sevilla, Universidad de Sevilla, 1989, pág. 112, nota.

33 AHN, Nobleza (Toledo), Parcent, C. 92, D. 12.

34 AHN, Nobleza (Toledo), Frías, C. 744, D. 8.

35 *Ibíd.,* D. 9.

36 Fray Diego de Estella, *Tratado de la vanidad del mundo, Parte primera,* Madrid, Thomás Rodríguez, 1720, pág. 274.

37 *Ibíd.,* pág. 281.

38 Juan de Zabaleta, *Día de fiesta por la tarde en Madrid,* Madrid, Juan de San Martín Teixidó, 1754, pág. 168.

39 J. L. Vives, *Sobre el socorro de los pobres, op. cit.,* pág. 91.

40 *Ibíd.,* pág. 92.

41 *Viaje de Turquía, op. cit.,* págs. 278-279.

42 Gonzalo Correas, *Vocabulario de refranes y frases proverbiales,* ed. de Louis Combet, Burdeos, Université de Bordeaux, 1967, pág. 196a, citado por Fernando García Salinero (ed.), *Viaje de Turquía,* Madrid, Cátedra, 1980, pág. 145, nota.

43 Cristóbal Suárez de Figueroa, *El pasajero,* Barcelona, PPU, 1988, vol. II, pág. 598.

44 Sebastián de Covarrubias, *Emblemas morales, Centuria* I, *Emblema* 59, fol. 58r-v (Madrid, 1610), ed. facsímil, Madrid, Fundación Universitaria Española, 1978.

45 C. de Figueroa, *El pasajero, op. cit.,* vol. I, págs. 71-72.

46 M. de Cervantes, *Don Quijote de la Mancha,* II, LI, *op. cit.,* pág. 1.053.

47 Citado por Marcel Bataillon, «Juan Luis Vives, reformador de la beneficencia», en M. Bataillon, *Erasmo y el erasmismo,* Barcelona, Crítica, 1978 [1.ª ed. en francés, 1952], pág. 181.

48 Citado por Jean-Jacques Altmeyer, *Les précurseurs de la Réforme aux Pays-Bas,* Bruselas, Librairie Européenne C. Muquardt, 1886, vol. II, pág. 58. Traducido del francés por nosotros.

49 Bronislaw Geremek, *Truands et misérables dans l'Europe moderne (1350-1600),* París, Gallimard / Julliard, 1980, pág. 96.

50 J. L. Vives, *Sobre el socorro de los pobres, op. cit.,* pág. 124.

51 *Ibíd.,* pág. 129.

52 *Ibíd.,* pág. 130.

53 *Ibíd.,* págs. 87-88.

54 *Ibíd.,* págs. 88-89.

55 M. Bataillon, «Juan Luis Vives, reformador de la beneficencia», *op. cit.,* pág. 186.

56 *Ibíd.,* págs. 111-112.

57 J. L. Vives, *De communione rerum ad Germanos inferiores,* ed. y trad. de Francisco Calero, Valencia, Ajuntament de València, 2004, pág. 199.

58 2 *Tesalonicenses,* 3: «qui non vult operari, nec manducet».

59 J. L. Vives, *Sobre el socorro de los pobres, op. cit.,* pág. 143.

60 *Ibíd.,* pág. 149.

61 *Ibíd.*

62 *Ibíd.,* pág. 150.

63 *Ibíd.,* pág. 151.

64 *Ibíd.,* págs. 177-178.

65 Jacques Soubeyroux, «Sur un projet original d'organisation de la bienfaisance en Espagne au XVI^E siècle», *Bulletin Hispanique,* 74 (1972), págs. 118-124.

66 M. Bataillon, «Juan Luis Vives, reformador de la beneficencia», *op. cit.,* pág. 182.

67 *Ibíd.,* pág. 199.

68 Citado por Marcel Bataillon, «Juan Luis Vives, reformador de la beneficencia», *op. cit.,* pág. 182.

69 Adolfo Bonilla y San Martín, *Luis Vives y la filosofía del Renacimiento,* Madrid, Imprenta del Asilo de Huérfanos del Sagrado Corazón de Jesús, 1903 [ed. facsímil, Madrid, Real Academia de Ciencias Morales y Políticas, 1981], pág. 499.

70 Pablo Pérez García, «El trabajo en la obra de Juan Luis Vives: de la humana menesterosidad al proyecto humanista», en *El trabajo en la historia,* Salamanca, Universidad de Salamanca, 1996, pág. 173.

71 *Ibíd.*

72 *Comentarii de Civitas Dei,* citado por A. Guy, *Luis Vives, humanista comprometido, op. cit.,* págs. 121-122.

73 J. L. Vives, *De communione rerum ad Germanos inferiores, op. cit.,* págs. 204-205.

74 Esta disposición, y las demás que detallamos a continuación, se hallan en la *Novísima recopilación de las leyes de España,* t. III, Madrid, págs. 703-707 (ed. facsímil del Boletín Oficial del Estado).

75 AMC, Actas del Concejo, leg. 252.

76 AHN, Nobleza (Toledo), Frías, caja 352/1.

77 Fray Domingo de Soto, *Deliberación en la causa de los pobres (y réplica de fray Juan de Robles),* Madrid, Instituto de Estudios Políticos, 1965, pág. 128.

78 Citado por Jean-Pierre Gutton, «L'Europe du XVI[E] siècle et la pauvreté», en *Miquel de Gigínta, chanoine d'Elne,* Perpiñán, Les Estivales de Perpignan, 2003, pág. 47 de la parte en francés. Traducido por nosotros.

79 Philippe Sassier, *Du bon usage des pauvres,* París, Fayard, 1990, págs. 67, 85 y 106.

80 Joseph Pérez, «Renacimiento y mentalidad burguesa», en Luis Miguel Enciso Recio (dir.), *La burguesía española en la Edad Moderna,* Valladolid, Universidad de Valladolid, 1996, vol. I, pág. 61.

81 Bernardino de Riberol, *Libro contra la ambición y codicia desordenada de aqueste tiempo: llamado Alabanza de la pobreza,* Sevilla, 1556, ed. facsímil, Las Palmas, Mancomunidad de Cabildos de Las Palmas, 1980, fol. IIr.

82 *Ibíd.,* fol. XVIv-XVIIr.

83 Alejo Venegas, *Agonía del tránsito de la muerte,* Zaragoza, George Coci, 1540, fol. LXIIr. Hemos modernizado la grafía.

84 Gabriel Alonso de Herera, *Agricultura general,* Madrid, Imprenta Real, 1819, t. IV, pág. 348.

85 Juan de Ávila, *Tratados de reforma*, en *Obras completas,* II, Madrid, La Editorial Católica, 1970, págs. 221-222.

86 Antonio de Capmany y de Montpalau, *Qüestiones críticas sobre varios puntos de historia económica, política y militar,* Madrid, Imprenta Real, 1807, pág. 43.

87 José Antonio Maravall, «Trabajo y exclusión: el trabajador manual en el sistema social de la primera modernidad», en *Estudios de historia del pensamiento español,* Serie segunda: *La época del Renacimiento,* Madrid, Cultura Hispánica, 1984, págs. 363-392. También, del mismo autor, *La literatura picaresca desde la historia social,* Madrid, Taurus, 1986, págs. 164-195, que completa el estudio precedente.

88 A. Marcos Martín, «Historia y desarrollo: el mito historiográfico de la burguesía. Un apunte sobre la transición al capitalismo», en Luis Miguel Enciso Recio (coord.), *La burguesía española en la Edad Moderna,* Valladolid, Universidad de Valladolid, 1996, vol. I, págs. 15-34.

89 Damón de Henares (seudónimo), *Testamento del pícaro pobre,* ed. de Adolfo Bonilla San Martín, en *Anales de literatura española,* Madrid, Viuda e hijos de Trillo, 1904, págs. 64-75; el soneto, en las págs. 74-75.

90 Diego de Hermosilla, *Diálogo de los pajes,* Madrid, Miraguano, 1989, pág. 20.

91 Juan de Luna, *Segunda parte de la vida de Lazarillo de Tormes* (París, Rolet Boutonné, 1620), Madrid, Espasa-Calpe, 1979, pág. 53.

92 F. López de Úbeda, *La pícara Justina,* ed. de Bruno Damiani, Madrid, Castalia, 1982, pág. 60.

93 Carlos Blanco Aguinaga, Julio Rodríguez Puértolas e Iris M. Zavala, *Historia social de la literatura española (en lengua castellana),* Madrid, Castalia, 1986, pág. 273.

94 *Ibíd.*

95 José Antonio Maravall, *La literatura picaresca desde la historia social, op. cit.,* pág. 762.

96 *Lazarillo de Tormes,* ed. de F. Rico, *op. cit.,* pág. 135.

97 James A. Parr, «La estructura satírica del *Lazarillo»,* en Manuel Criado del Val (dir.), *La picaresca: orígenes, textos y estructuras: Actas del I Congreso Internacional sobre la Picaresca,* Madrid, Fundación Universitaria Española, 1979, pág. 379.

Conclusión

Llegados al término de nuestro recorrido, cerrado el díptico imperial sobre una España del hambre y del engaño, no quisiéramos concluir dejando prevalecer la impresión de que para nosotros lo inacabado, lo frustrado, lo problemático y lo negativo son los rasgos que merecen ser recordados cuando se alude a la España de Carlos V. En realidad, pensamos que ha de ocurrir todo lo contrario. A pesar de la tendencia actual de cierta corriente muy crítica hacia el primer soberano de la Casa de Austria a denegarle cualquier visión política de envergadura, pensamos que su reinado, más allá de su persona y de cómo se pueda enjuiciar ante el tribunal de la Historia, representa un momento decisivo, tal vez el más decisivo, en la construcción del Estado moderno español, tanto por lo que durante el período se logró, las opciones que prevalecieron y las novedades que se aceptaron, como por las que se rechazaron.

Al final de nuestra introducción nos hemos explicado acerca de nuestra voluntad de evitar las problemáticas dominadas por las temáticas contrastadas o binarias, ya sea la de la modernidad opuesta al espíritu medieval, la de lo nacional frente a lo importado, la de la tolerancia contra la Inquisición o cualquier otra, a las que preferimos sustituir por nociones distintas que no son desconocidas por la historiografía, como las de paradoja y anacronismo. Porque está claro que a la hora de proponer un balance del reinado del emperador Carlos V, por la fuerza de las cosas, resulta difícil evitar la paradoja de un régimen que a la vez abre España para cerrarla mejor, que ensancha sus fronteras mientras crea nuevas barreras interiores, mentales, culturales y

religiosas. La época de Carlos V, en efecto, se suele presentar en muchos libros de historia de manera contrastada como la de la entrada de España en la era moderna, con la expansión planetaria, el capitalismo, el urbanismo y los debates propios de la modernidad, y, al mismo tiempo, como patria de elección del último emperador que luchó por mantener en vigor la cristiandad medieval, su unidad y su organización vertical, sus fobias y esperanzas también. Otros autores la consideran, de manera no menos paradójica, como un mero período de transición entre el régimen de los Reyes Católicos y el de la monarquía católica de Felipe II, pero, al mismo tiempo, como una etapa clave en la construcción del Estado confesional español moderno, que hallará su configuración definitiva con el segundo Habsburgo. En realidad, fuera de que un período de cuarenta años difícilmente puede calificarse de transitorio, el reinado del emperador, lejos de ser un puente o un régimen experimental, no solo creó las condiciones para el advenimiento de la monarquía filipina, sino que se benefició de circunstancias y de colaboradores excepcionales que permitieron la construcción de un Estado —que habrá que llamar «moderno»— y de una sociedad con características fuertes y notablemente diferenciada del resto de las naciones europeas. Estas características, que remiten a lo que unos han llamado la «excepción española» y otros el «anacronismo español», son las que preludian el tan comentado «viraje filipino», cuyo resultado fue la no menos lamentada «tibetanización de España» en tiempos del Barroco.

La España imperial nació de forma convulsiva a través de una crisis que, una vez superada, permitió el advenimiento de un régimen autoritario y castellano basado en una unión incuestionable del trono y el altar. Desgarrada entre las solicitaciones imperiales europeas de su titular y las urgencias de su propia construcción en cuanto imperio español, católico y

colonial, la monarquía carolina vaciló durante largo tiempo entre su posición originaria periférica y su paulatina afirmación como potencia europea de pleno derecho en el concierto de las nacientes naciones occidentales, sin lograr jamás generar una dinámica unitaria cuyo centro sería ocupado por ella. Fue con Felipe II, una vez liquidada la cuestión de la herencia imperial europea, con quien se realizaría, en beneficio de la construcción del «Nuevo Imperio» español, esa vocación central.

Pero, mientras tanto, el gobierno de Carlos V, además de instaurar de forma permanente la unión de las Coronas de Castilla y de Aragón, configuró la monarquía española de manera casi definitiva hasta las reformas del siglo XVIII. Durante aquella primera mitad del siglo XVI, las condiciones favorables, tanto demográficas —la población se duplicó— como agrícolas, mercantiles, financieras e intelectuales —difusión de la imprenta, apertura hacia el norte de Europa e Italia—, sin olvidar la empresa americana, volvieron posibles una multiplicación de las actividades enriquecedoras y un ensanchamiento de los horizontes mentales como raras veces se han producido en la historia peninsular. Las ciudades se agrandaron y embellecieron —Toledo, Granada y Salamanca son las más emblemáticas— ostentando una voluntad de monumentalidad típicamente renacentista en la que participan tanto el deseo de afirmación de los poderes real, eclesiástico o municipal como la toma de conciencia por parte de los grandes potentados que desempeñan plenamente su papel de mecenas —pensemos en los Mendoza, por ejemplo— de lo provechosa que puede revelarse la inversión en el arte, en el saber y también, incluso más todavía, en la vida eterna. Las universidades se multiplicaron, la literatura en lengua castellana dio un notabilísimo salto cualitativo. Cuanto acabamos de apuntar milita a las claras en favor de la grandeza de la época del César, grandeza tanto más incuestionable cuanto que se acompañó de

un protagonismo a escala europea y aun mundial de los españoles, principalmente castellanos, pero no exclusivamente, en el ámbito militar y diplomático, cuyos éxitos fueron alimentando los anales de un reinado que ha pasado a la historia como brillante y emprendedor, caballeresco y triunfal, en completo contraste con el de Felipe II de oscuros destellos y de repliegue sobre sí mismo con la Inquisición al fondo. Tal fue, en efecto, para los castellanos la empresa carolina, grande y brillante, y por mucho que la consideraran, particularmente al principio, como extraña, no dejaron de adherirse a ella —una élite, principalmente—, poniendo en el sueño de monarquía universal y en la misión de lucha contra el infiel sus energías, su ingenio y sus recursos. Esto es válido para aquellos que sostuvieron la acción exterior del emperador, no para el común de los mortales hispanos que probablemente nunca se sintieron afectados por la aventura imperial. Si se piensa en lo que acabó costando la tan sonada epopeya, y no solo en recursos financieros, sino en coste humano, político e incluso cultural, si, al final, tras el solemne y nunca visto momento de las abdicaciones de Bruselas, se intenta hacer un balance y evaluar los beneficios, cambia por completo el panorama y una evidencia se impone por sí sola: los reinos de España no sacaron provecho de la empresa carolina. Hasta podemos decir que fueron sus principales víctimas, ya que dejaron en la aventura sus libertades, o sea, lo principal.

Tal como lo expresa Joseph Pérez, a quien seguimos en estas líneas, es el fracaso de la empresa imperial el que genera su grandeza y su fecundidad. Gracias a ese fracaso, un mundo antiguo se desvanecía y otro nuevo veía la luz. La desaparición de la unidad católica en cuanto factor de integración dejó el campo libre para que emergieran otros intentos de juntar en una unidad superior las naciones de la difunta cristiandad. Esa integración, prosigue J. Pérez, se iba a lograr en nombre de la

tolerancia religiosa, de la secularización del pensamiento, de la fe en el progreso científico y moral, así como en el reconocimiento de normas de comportamiento político consideradas como mejores que las vigentes en el resto del mundo. Ese paso a una visión desvinculada de la tiranía del dogma religioso solo empezó a mostrar las primeras señales de su advenimiento durante la segunda mitad del siglo XVI, y su gestación fue muy larga. Para su pleno triunfo habría que esperar a la época de la Ilustración, pero está claro que este proceso fundamental en la civilización occidental solo se volvió posible gracias a la afirmación de la Reforma y de los Estados nacionales.

Pero, mientras tanto, España seguía agotando sus energías en su lucha anacrónica contra todo eso, defendiendo el ideal de cristiandad, intentando poner a flote la vieja idea de cruzada, afirmando la primacía de los valores espirituales sobre los temporales. El fundamento y la principal justificación de la política de Felipe II después de 1559 fue ese: la lucha en defensa de la unidad católica —contra los protestantes— y de la cristiandad —contra el islam. Semejante programa, no es necesario investigar mucho para verlo, no representa sino la prolongación de la política del emperador, pero remozada sin brillantez en el teatro de la monarquía católica definida como nuevo imperio católico por los ideólogos del monarca de El Escorial.

Lo más interesante, volviendo al reinado de Carlos V, es que antes de que se instaurara ese nuevo régimen de cierre y de centralismo autoritario existieron en España corrientes de pensamiento alternativas, se dieron debates, tentativas por renovar la vida espiritual. La manifestación más interesante del nuevo espíritu fue el pensamiento evangélico de aquellos humanistas españoles discípulos de Erasmo profundamente implicados en la política imperial y que esperaban de Carlos una

solución armónica que permitiera a las naciones europeas, tanto las católicas como las protestantes, unirse en torno a ideales superiores heredados de la Antigüedad y del cristianismo. Pero las aspiraciones de aquella élite intelectual que apoyó al emperador esperando que él impondría una reforma a la Iglesia de Roma y lograría reunir a todos los cristianos, quedaron defraudadas. Carlos no iba por ese camino, en realidad. La incomprensión hizo su aparición y, con ella, el recelo. A principios de los años 1540, la represión inquisitorial se cernía sobre los medios erasmistas. Un viraje, el primero y, probablemente, el más doloroso para los pocos defensores de la *philosophia Christi* que quedaban, se estaba tomando ya, bastante antes de que el Rey Prudente lo llevara hasta su término. Desde este punto de vista, es interesante constatar la perfecta convergencia que se observa entre las concepciones del emperador, de su hijo y de sus abuelos maternos relativas a la monarquía confesional, el centralismo, la desemitización de la sociedad y la alianza entre la Iglesia y el Estado.

Aquella España «eterna» que Carlos V transmitió a su «muy caro y muy amado hijo», según la fórmula que se usa en sus cartas, no era en realidad sino la que los Reyes Católicos se habían estado esforzando por crear. Ocurría como si todo aquel bullicio espiritual —expresión empleada por Marcel Bataillon —, que había marcado la primera mitad del siglo y que, según este afamado hispanista, constituyó uno de los momentos mas brillantes de la cultura española, debiera al fin y al cabo quedar relegado en el almacén de los accesorios como ornamento prestigioso pero en el fondo incómodo y contraproducente, sacrificado en aras de la «católica razón de Estado». Al evocar la figura de Fernando el Católico, Baltasar Gracián, en una de esas síntesis brillantes y concisas que han hecho la reputación de su estilo, va inmediatamente a lo esencial, dentro de un enfoque apologético, ni que decir tiene. España, escribe, Fernando el

> la hizo religiosa con purgarla de unos y otros infieles, y con ensalzar el Tribunal Sacro y vigilante de la Inquisición. Él la hizo valerosa dando a conocer el esfuerzo de los españoles a las naciones extranjeras con súbito espanto de su potencia. Majestuosa poniendo en su punto la autoridad real tan atropellada antes, y aun competida. Rica, no con tributos sino con sus flotas perennes, ríos de oro, plata, perlas y otras riquezas, que entran cada año de la India. Sabía contraer a ella varones doctos y insignes en letras humanas y divinas. Finalmente, feliz en todo género de perfección y de cultura. De suerte que, con mucha razón, el prudentísimo Filipo, su nieto, haciendo cortesía a sus retratos, añadía: «A este lo debemos todo»[1].

El catálogo de excelencias que acabamos de leer se puede transformar con facilidad en el de los males de España: la intolerancia, el centralismo castellano, el oro de América, el belicismo. Basta para ello que adoptemos un enfoque ya no apologético sino crítico, en nombre de otros valores, los de los defensores de la España liberal en su día, de los antiimperialistas hoy. Está claro que las tensiones bipolares en la escritura de la historia de España no han perdido todavía su aliciente, porque la cuestión del significado de la construcción nacional emprendida por los Reyes Católicos sigue planteándose, siempre con ribetes polémicos, pero desde otras laderas. No vamos a entrar en ese debate, del mismo modo que nos hemos negado a volver sobre la ya caduca cuestión de la idea imperial de Carlos V, que ha perdido toda vigencia histórica. Nuestro objetivo ha consistido en llevar al lector de la historia de los acontecimientos y de las batallas a la de las problemáticas de la alteridad, con el fin de destacar la trascendencia de los debates que durante la primera mitad del siglo XVI iban a determinar las grandes opciones ideológicas de la monarquía católica de los Austrias.

---

1 B. Gracián, *El político don Fernando el Católico, op. cit.,* págs. 203-204. Hemos modernizado la grafía.

Cronología

1500: (24 de febrero) Nace Carlos de Habsburgo en la Prinsenhof, el castillo de los condes de Flandes, en Gante.

Rebelión de las Alpujarras. Conversión de los mudéjares de Granada.

Creación de la Universidad de Valencia.

1501: Nicolás de Ovando, primer gobernador de las Indias. Edición sevillana de *La Celestina*.

1502: Conversión de los mudéjares del reino de Castilla.

1503: Victoria española contra Francia en la batalla de Ceriñola (28 de abril). Creación de la Casa de Contratación, cuya sede se fija en Sevilla.

1504: Muerte de Isabel la Católica (26 de noviembre). Juana I y Felipe el Hermoso, reyes de Castilla. Armisticio de Lyon (31 de marzo) que pone fin a la tercera guerra de Italia: Luis XII de Francia renuncia al reino de Nápoles en favor de Fernando el Católico. El tratado correspondiente entre ambas potencias se firmará el 15 de julio del mismo año en Medina del Campo.

1505: Fundación del colegio de Santa María de Jesús en Sevilla, origen de la futura universidad. Felipe Egas empieza la Capilla Real de Granada.

1506: Fernando el Católico renuncia a la gobernación de Castilla (1 de julio) y se traslada a Nápoles. El príncipe Carlos, jurado como heredero en las Cortes de Castilla (12 de julio). Muerte de Felipe el Hermoso (25 de septiembre).

1507: Fernando el Católico regresa a España, donde es

nombrado regente vitalicio de Castilla. Cisneros, inquisidor general. Muere Hernando de Talavera.

1508: La Universidad de Alcalá de Henares (fundada por Cisneros en 1499) abre sus puertas. Por su bula *Universalis Ecclesiæ,* Julio II concede a los reyes de Castilla el Derecho de Patronato Regio Indiano. Juan Ponce de León conquista Puerto Rico.

Jorge Coci publica en Zaragoza la versión del *Amadís de Gaula* de Garci Rodríguez de Montalvo.

1511: *Ordenanzas Generales* sobre el obraje de los paños. Creación del Consulado del Mar en Bilbao (22 de junio). Diego Velázquez de Cuéllar, primer gobernador de Cuba. Creación de la Real Audiencia (5 de octubre) y del obispado (13 de agosto) de Santo Domingo, los primeros de las Indias. Allí, el día de Navidad, el padre Montesinos pronuncia su famoso sermón contra la codicia y la crueldad de los conquistadores.

1512: Leyes de Burgos relativas al tratamiento de los indios.

1513: La Liga Santa derrota al ejército francés en la batalla de Novara (6 de junio). Tratado de Dijon (14 de septiembre), en el que Luis XII de Francia abandona sus pretensiones sobre Italia. Fin de la cuarta guerra de Italia. Incorporación de Navarra a la Corona de Castilla. Vasco Núñez de Balboa cruza el istmo de Panamá y llega hasta la costa del Pacífico. Juan Ponce de León toma posesión de Florida.

1515: Victoria francesa en Marignano (14 de septiembre) contra las tropas suizas que defendían Milán. Ordenanzas sobre el obraje de la seda. La catedral de Sevilla adopta un estatuto de limpieza de sangre. Fray Bartolomé de las Casas denuncia en España los malos tratos infligidos a los indios. Juan Díaz de Solís descubre el Río de la Plata.

1516: Muere Fernando el Católico (23 de enero). Regencia del cardenal Cisneros. Contra la voluntad del Consejo de

Castilla y sin que su madre haya sido declarada incapacitada para reinar, Carlos de Gante es proclamado rey de Castilla y de Aragón en la catedral de San Miguel y Santa Gúdula de Bruselas (14 de marzo). Tratado de Noyon (13 de agosto) entre Francisco I de Francia y Carlos I de España: Milán y el Milanesado para Francisco, Nápoles para Carlos. Fin de la quinta guerra de Italia. Francisco de los Cobos es nombrado secretario del joven rey (12 de diciembre). Disturbios populares en Valladolid y en otras ciudades de Castilla.

Francisco de Vitoria comienza sus lecciones de teología en París. Creación de la Universidad de Sevilla.

1517: Tratado de Cambrai (11 de marzo) entre el emperador Maximiliano, Carlos de Habsburgo y Francisco I de Francia: alianza contra el Turco, sin efecto. Carlos I desembarca en Villaviciosa (Asturias) el 19 de septiembre acompañado por una importante comitiva flamenca. El 4 de noviembre visita a su madre, recluida en un convento de Tordesillas. Muere en Roa el cardenal Cisneros, regente de Castilla (8 de noviembre). El joven obispo de Cambrai, Guillermo de Croy —de veinte años de edad—, se naturaliza castellano y recibe la mitra de Toledo en sucesión de Cisneros a la cabeza de la Iglesia de Castilla.

Lutero hace públicas sus noventa y cinco tesis en Wittenberg (31 de octubre). Carlos I inicia el sistema de las concesiones para la importación de esclavos africanos hacia América.

Bartolomé Torres Naharro, *Propalladia* (Nápoles, Joan Pasqueto de Sallo).

1518: Las Cortes de Valladolid (febrero-marzo) reconocen a Carlos como rey y este jura su cargo (7 de febrero). Las Cortes piden que se reforme la Inquisición. Enfrentamiento entre los procuradores y el canciller imperial Jean de Sauvage. El rey deja Valladolid y se dirige hacia Aragón el 22 de febrero. Sauvage fallece en Zaragoza el 7 de junio, al principio de las Cortes de Aragón, a causa de la peste. Le

sustituye en la Cancillería Mercurino Gattinara. Concesión de licencias para la introducción de esclavos negros en las Indias.

Fray Antonio de Guevara empieza a redactar su *Libro áureo de Marco Aurelio* (publicado en 1528). Bartolomé Ordóñez comienza el sepulcro de Felipe el Hermoso para la Capilla Real de Granada.

1519: El colegio mayor de San Ildefonso de Alcalá de Henares adopta un estatuto de limpieza de sangre. Peste en Valencia y en Zaragoza. Muere el emperador Maximiliano I (19 de enero). Las Cortes de Aragón reconocen a Carlos como rey en enero. El 15 de febrero llega este a Barcelona para celebrar las Cortes catalanas, que lo reconocen en abril. El 28 de junio es elegido emperador del Sacro Imperio Romano Germánico y toma el título de Rey de Romanos, a la espera de ser coronado. Sale hacia La Coruña para embarcar con destino a Alemania. Hasta su regreso en 1522, es regente Adriano de Utrecht y desde las Comunidades, el condestable don Íñigo Fernández de Velasco y Mendoza y el almirante de Castilla don Fadrique Enríquez de Velasco.

Khayr al-Din, Barbarroja, desaloja a los españoles de la región de Argel y de los puertos del Magreb. Hernán Cortés desembarca en Tierra Firme y entra en Tenochtitlán el 8 de noviembre. El 14, captura a Moctezuma. El 10 de agosto, Magallanes se lanza a la primera circunnavegación del mundo. Primera epidemia de viruela en la isla La Española.

1520-1523: Comunidades de Castilla y Germanías de Valencia y de Mallorca.

1520: 19 de enero: Carlos escribe a la ciudad de Toledo prohibiéndole concertarse con las demás ciudades.

27 de enero: rebelión en Toledo, donde el pueblo quiere impedir que Padilla y los demás regidores viajen a Galicia, donde el rey los ha convocado a causa de la actitud rebelde

de la ciudad.

1 de marzo: el rey vuelve a Valladolid.

4 de marzo: los habitantes de la ciudad intentan impedir que el rey salga hacia Santiago de Compostela, donde ha convocado las Cortes con el fin de obtener financiación para su viaje a Alemania.

31 de marzo: se abren las Cortes en un clima de gran tensión. Los procuradores de Toledo se niegan a asistir y a los de Salamanca se les impide el acceso.

1, 3 y 4 de abril: los procuradores de varias ciudades —León, Valladolid, Zamora, Madrid y Murcia— se niegan a votar el servicio que pide el rey. Este suspende entonces las Cortes y vuelve a convocarlas en La Coruña.

16 de abril: los toledanos se sublevan, se apoderan del Alcázar, expulsan al corregidor y forman la primera Comunidad o poder insurreccional libremente elegido.

22 de abril: se abren las Cortes en La Coruña.

25 de abril: se hace público el nombramiento de Adriano de Utrecht como regente de los reinos de España —con el almirante y el condestable de Castilla. Carlos logra que se vote el servicio a costa de presiones y sobornos. Los procuradores de Córdoba, Madrid, Toro y Murcia se oponen hasta el final. Los de Toledo y Salamanca están ausentes.

22 de mayo: Carlos se embarca rumbo a Flandes.

29 de mayo: en Segovia, las presiones del rey en las Cortes provocan un sublevamiento popular. Dos alguaciles son colgados en un gran desorden.

30 de mayo: Rodrigo de Tordesillas, procurador de la ciudad, es ejecutado en plena calle por los rebeldes por haber votado el servicio habiéndoselo prohibido la ciudad. Nuevo sublevamiento en Zamora.

5 de junio: en Guadalajara, el pueblo ataca la fortaleza e incendia las casas de los procuradores que han representado a la ciudad en las pasadas Cortes.

8 de junio: Toledo escribe a las demás ciudades invitándolas a reunirse en unas nuevas Cortes.

18 de junio: revuelta en Burgos: los habitantes saquean las casas de varios notables antes de incendiarlas. Dan muerte al francés Joffre de Contannes, acusado de entenderse con los flamencos.

Coronamiento en Aquisgrán de Carlos I de España, que pasa a ser Carlos V de Alemania (20 de octubre). Solimán «el Magnífico» o «el Legislador», sultán otomano (hasta 1566).

Noche Triste (30 de junio): las tropas de Hernán Cortés son vencidas por los aztecas y expulsadas de México-Tenochtitlán.

Erasmo, *Antibarbari*. Traducción castellana de la *Querella pacis* del mismo Erasmo.

1521: Derrota de los comuneros en Villalar (23 de abril). Juan de Padilla, Juan Bravo y Francisco Maldonado, los jefes comuneros, son decapitados el día siguiente.

26 de mayo-13 de agosto: sitio de Tenochtitlán por Hernán Cortés. Caída del imperio azteca.

Excomunión de Lutero (3 de enero). Tras su comparecencia ante la Dieta de Worms (16-17 de abril), es declarado prófugo y hereje por el emperador y sus obras quedan prohibidas (Edicto de Worms, 25 de mayo). Principio de la primera guerra entre el emperador y Francisco I de Francia (sexta guerra de Italia). Magallanes llega a Filipinas (16 de marzo).

Adriano de Utrecht es nombrado inquisidor general. Juan del Encina, *Trivagia*. Alonso de Castrillo, *Tractado de Republica*.

1521-1522: Terrible sequía en Andalucía, malas cosechas y

hambruna. Peste generalizada en 1521. Disturbios en mayo de 1522.

1522: Creación del Consejo de Estado. Capitula Rodas, sitiada por Solimán el Magnífico. Los hospitalarios de San Juan de Jerusalén obtendrán de Carlos V la isla de Malta en 1530. Gil González Dávila comienza el reconocimiento de las costas de la futura Nicaragua. Concesión de encomiendas de indígenas a los conquistadores en Nueva España.

Publicación de la *Biblia políglota* de Alcalá. Muerte de Nebrija.

1522-1523: Pontificado de Adriano de Utrecht (Adriano V), preceptor de Carlos V.

1523: Las Cortes de Valladolid piden que se reforme la Inquisición. Creación del Consejo de Hacienda. Incorporación definitiva a la Corona de los maestrazgos de las órdenes de caballería castellanas. Bula pontificia que otorga a los reyes españoles el derecho de presentación en todas las iglesias catedrales y beneficios consistoriales de España. «Furor iconoclasta» en Zúrich a raíz de la predicación del reformador Ulrich Zwingli.

Juan Luis Vives, *De ratione studii*. Se empieza a construir la catedral de Granada.

1523-1534: Pontificado de Clemente VII, segundo papa Medici.

1524: Creación del Consejo de Indias. Peste en Sevilla. Guerra de los campesinos en Alemania.

Juan Luis Vives, *De institutione fœminæ christianæ*. Alonso de Covarrubias construye el hospital de Santa Cruz en Toledo. Se empieza a construir la catedral de México.

1525: En las Cortes de Toledo se denuncian los abusos de los inquisidores y los familiares del Santo Oficio. Conversión forzada de los mudéjares de la Corona de Aragón. Estatuto de limpieza de los franciscanos.

Victoria imperial en Pavía contra Francia (24 de febrero). Francisco I es llevado preso a Madrid. Condena inquisitorial del iluminismo (edicto contra los alumbrados de Toledo). El banco de los Fúcares (Fugger) obtiene por concesión regia la explotación de las minas de azogue (mercurio) de Almadén y arrienda los maestrazgos de las órdenes de caballería recién incorporadas. Los banqueros Welser abren una factoría en Santo Domingo.

Principio de la fachada plateresca de la Universidad de Salamanca y de la catedral de Segovia por Juan Gil de Hontañón.

1526: Matrimonio entre Carlos V e Isabel de Portugal. Comienza la represión inquisitorial de los moriscos del reino de Granada.

14 de enero: tratado de Madrid con Francia (anexión del Milanesado y, en teoría, de Borgoña).

Liga de Cognac dirigida contra el emperador (22 de mayo). Solimán el Magnífico se adueña de Hungría tras la victoria de Mohács, batalla en la que muere Luis II de Bohemia y de Hungría, cuñado de Carlos V.

Sale a la luz la versión castellana del *Enquiridión* de Erasmo, con una dedicatoria para el inquisidor general Manrique. Vitoria obtiene la cátedra de prima de Salamanca.

1527: Nacimiento de Felipe II (21 de mayo). Saco de Roma por las tropas imperiales bajo el mando del condestable de Borbón (mayo). Conquista del Yucatán por Francisco de Montejo y su hijo.

1527-1529: Segunda guerra contra Francia (séptima guerra de Italia).

Conferencia de Valladolid (27 de junio-13 de agosto) sobre la ortodoxia de los escritos de Erasmo, de la que este sale vencedor.

Fray Francisco de Osuna, *Tercer abecedario espiritual* (el

primero publicado, sobre el recogimiento). Alfonso de Valdés, *Diálogo de las cosas acaecidas en Roma*. Retablo de Olmedo por Alonso Berruguete.

1528: Peste en Aragón. El almirante genovés Andrea Doria, aliado de Francia, rompe esta alianza y se pasa al bando del emperador, quien le garantiza la libertad de Génova. Álvar Núñez Cabeza de Vaca alcanza el territorio de Tejas. Los Welser obtienen del emperador un privilegio para la conquista de Venezuela. Pánfilo de Narváez desembarca en Florida.

Fray Francisco de Osuna, *Primer abecedario espiritual,* trata de la Pasión. Alfonso de Valdés escribe su *Diálogo de Mercurio y Carón*. Francisco Delicado, *La lozana andaluza*. Diego de Siloé empieza a trabajar en la catedral de Granada. Alonso Berruguete comienza el retablo de San Benito de Valladolid, que terminará en 1533. Publicación de *Il cortegiano* de Baldassarre Castiglione por Aldo Manuzio.

1529: Francisco de los Cobos es nombrado secretario de Estado y Nicolas Perrenot de Granvela entra en el Consejo de Estado.

Segunda ausencia de Carlos. Regente: la emperatriz Isabel.

21 de junio: el ejército imperial derrota en Landriano al de Francisco I, que fracasa en su intento de conquistar el norte de Italia. Paz de Cambrai con Francia (5 de agosto) llamada «Paz de las Damas» porque la firmaron Margarita de Austria, tía de Carlos V, y Luisa de Saboya, madre de Francisco I de Francia.

Durante la segunda Dieta de Espira, los príncipes luteranos de Alemania «protestan» contra la supresión por parte del emperador y de la mayoría católica de la tolerancia de la que gozaban los reformados: así nace el término *protestantes,* que iba a designar al partido reformado. Fracaso del ejército otomano frente a Viena (27 de septiembre-14 de octubre).

Hernán Cortés, gobernador de Nueva España.

Fray Antonio de Guevara, *Relox de príncipes*. Juan de Valdés, *Diálogo de la doctrina cristiana*. Juan Ginés de Sepúlveda, *Exhortación al emperador Carlos V*.

1530: Peste en Barcelona (unos 6.000 muertos). Carlos V es coronado por el papa en Bolonia. Prohibición de introducir en España libros reformados.

25 de junio: Philipp Melanchton lee ante la Dieta la *Confesión de Augsburgo*. Tras un asedio muy duro, Carlos V se apodera de Florencia, proclama la abolición de la república e impone la tiranía de Alejandro de Médicis, que se eleva a duque hereditario de Toscana. Muere el gran canciller Gattinara. No se le nombra sucesor.

Prohibición de importar libros «luteranos» a los reinos de España.

Fray Francisco de Osuna, *Segundo abecedario espiritual* (sobre las prácticas ascéticas); *Cuarto abecedario espiritual o Ley de Amor* (sobre el amor divino). Principio de la construcción del palacio de Carlos V en la Alhambra de Granada por Pedro Machuca.

1531: 27 de febrero: varios príncipes y ciudades protestantes forman la Liga de Esmalcalda contra el emperador. Los católicos suizos aplastan el ejército reformado de Zúrich en la batalla de Kappel (1 de octubre). En ella muere Zwingli. Suiza queda dividida en dos bloques: cuatro cantones reformados (los más poblados, Zúrich, Berna, Basilea y Shaffhouse) y siete cantones católicos, los más rurales. Ginebra permanece al margen de la Confederación.

1531-1533: Pizarro conquista el Perú.

Juan Luis Vives, *De tradendis disciplinis*. Miguel Servet, *De trinitatis erroribus*.

1532: Carlos V firma la Paz de Núremberg con la Liga de Esmalcalda (23 de julio). Guillaume Farel y Antoine

Froment introducen la Reforma en Ginebra.

Pizaro en Cajamarca. Captura de Atahualpa (16 de noviembre).

Miguel Servet, *Diálogos*. Saravia de la Calle, *Instrucción de mercaderes*. Primera edición, póstuma, de *El príncipe* de Maquiavelo, terminado en 1513. Muere Alfonso de Valdés de la peste en Viena (6 de octubre).

1533: Peste en Aragón. Comienza la represión de los erasmistas: Juan de Vergara, humanista y secretario del arzobispo de Toledo, es detenido por la Inquisición por sospechas de luteranismo. Muerte de Atahualpa (29 de agosto). Pizarro y Diego de Almagro conquistan Cuzco. Fundación de Cartagena de Indias.

Garcilaso de la Vega compone su *Segunda égloga,* la primera en ser escrita. Tiziano pinta el *Retrato de Carlos V con su perro* (Museo del Prado).

1534: Ignacio de Loyola funda la Compañía de Jesús, que será aprobada por Pablo III en 1542.

Garcilaso compone su *Égloga primera*. Alonso de Covarrubias construye la Capilla de los Reyes Nuevos en la catedral de Toledo y trabaja en el monasterio de San Clemente de la misma ciudad.

1535: Tercera guerra contra Francia (octava guerra de Italia). Al morir sin heredero el duque de Milán, Carlos V anexiona el ducado y en 1540 nombrará a su hijo, el príncipe Felipe, a la cabeza del ducado. Expedición victoriosa contra Túnez, muy celebrada. Antonio de Mendoza, primer virrey de Nueva España. Creación de la Casa de la Moneda en México. Expedición de Almagro a Chile (hasta 1537). Conquista de Quito por Sebastián de Benalcázar.

Primera parte de la *Historia general y natural de las Indias,* por Gonzalo Fernández de Oviedo.

León Hebreo, *Diálogos de amor*.

1536: *Encabezamiento general* de las alcabalas de Castilla. El cardenal Tavera se opone al establecimiento de un estatuto de limpieza de sangre en la catedral de Toledo porque «despertaría odios y perpetuas enemistades».

Primera fundación de la futura Buenos Aires por Pedro de Mendoza. Diego de Almagro llega hasta el valle del Aconcagua, pero lo expulsan los araucanos.

6 de mayo de 1536-marzo de 1537: los incas de Manco Inca Yupanqui asedian Cuzco sin éxito.

Garcilaso escribe su *Tercera égloga*. Fallece en Niza el 13 o el 14 de octubre. Juan de Valdés, *Diálogo de la lengua*. Miguel Ángel empieza el fresco del *Juicio Final* en la Capilla Sixtina del Vaticano (lo terminará en 1541).

Publicación, en latín, de la *Institución de la religión cristiana,* de Calvino (la traducción francesa saldrá en 1541).

1537: La Universidad de Sevilla adopta un estatuto de limpieza de sangre. Los excesos de los conquistadores en México conducen a Pablo III, aunque en vano, a promulgar la bula *Sublimis Deus* que condena la esclavitud.

Tercera ausencia de Carlos. Regente: la emperatriz Isabel.

1 de junio: las tropas pizarristas de Alonso de Alvarado son derrotadas por Diego de Almagro en Abancay.

1538: Tregua de Niza entre Carlos V y Francisco I.

Cuarta ausencia de Carlos. Regente: la emperatriz Isabel.

En la batalla de las Salinas, cerca de Cuzco (26 de abril), los hermanos Pizarro, Gonzalo y Hernando, derrotan a Diego de Almagro.

Gonzalo Jiménez de Quesada funda Santa Fe de Bogotá (6 de agosto) sobre la antigua Bacatá, capital de los indios chibchas.

28 de septiembre: batalla naval de Preveza en la que la flota otomana derrota a las flotas veneciana y española.

Juan Luis Vives, *De anima et vita*. Fundación de la Universidad de Santo Domingo, la primera del Nuevo Mundo. Introducción de la imprenta en México.

1539-1540: Terrible sequía en Castilla la Vieja.

Fray Antonio de Guevara, *Epístolas familiares* y *Alabanza de corte y menosprecio de aldea*. Cristóbal de Villalón, *El escholástico*. Francisco de Vitoria, lecciones *De indis* y *De indis posterior sive de iuri belli* que se publicarán en Lyon en 1557. Boscán traduce *El cortesano* de Castiglione. Alonso Berruguete esculpe la sillería del coro de la catedral de Toledo.

1539: Quinta ausencia de Carlos. Regente: el cardenal Tavera.

Hernando de Soto explora las tierras situadas al oeste del río Misisipí.

1540: Hambruna en Castilla la Vieja y epidemias. Algunas ciudades pierden hasta la mitad de sus vecinos.

Pedro Mexía, *Silva de varia lección*. Fundación de las universidades de Granada, de Ávila y de Oñate. Muerte de Juan Luis Vives.

1541: El emperador fracasa frente a Argel. Gran tensión antiotomana. Calvino se afinca en Ginebra. Pedro de Valdivia funda Santiago de Chile.

Fallece en Nápoles Juan de Valdés. Alonso de Covarrubias construye el palacio episcopal de Toledo.

1542-1543: Terribles plagas de langosta, sobre todo en Castilla. Sequía durante la primavera de 1543. Creación de la Inquisición romana.

Fray Francisco de Osuna, *Quinto abecedario espiritual,* sobre los bienes materiales (publicación póstuma). Muerte de Boscán. Fundación de la Universidad de Baeza.

1542: Cuarta guerra contra Francia (novena guerra de Italia). Pablo III organiza la Inquisición romana.

1543: Matrimonio entre el príncipe Felipe y María de Portugal. Los españoles se instalan en las islas Filipinas.

1543-1545: Lluvias catastróficas.

Sexta y última ausencia de Carlos que dura hasta su regreso definitivo a la península. Regente: el príncipe Felipe con un gabinete de colaboradores.

Fundación de la Universidad de Oñate. *De revolutionibus…*, de Copérnico. Publicación de las obras de Garcilaso y de Boscán. *Los cuatro libros primeros de la crónica general de España…,* de Florián de Ocampo. *Santo entierro,* de Juan de Juni, entre 1541 y 1544 (Museo Nacional de Escultura Colegio de San Gregorio, Valladolid). Andrés Vesalio, *De humani corporis fabrica libri septem*.

1544: Tregua de Crépy (18 de septiembre) que pone fin a la novena guerra de Italia: Francisco I conserva Saboya y Piamonte, pero renuncia a sus pretensiones sobre Nápoles, el Milanesado, Flandes y Artois. Pedro de Valdivia funda Valparaíso.

Sebastán Münster, *Cosmographia universalis*.

1545: 13 de diciembre: apertura del Concilio de Trento (tendrá veinticinco sesiones y durará, con dos interrupciones, hasta 1563). Se descubren las minas de El Potosí.

Pedro de Medina, *Arte de navegar*.

1546: Principio de la guerra de Esmalcalda entre el emperador y los protestantes alemanes.

Fundación en Gandía del primer colegio español de la Compañía de Jesús por Francisco de Borja. Muere Francisco de Vitoria. Cristóbal de Villalón, *Tratado de cambios y contrataciones*. Lope de Rueda, *El convidado*.

1547: Victoria imperial de Mühlberg sobre la Liga de Esmalcalda (24 de abril).

Nacimiento de Cervantes. Hugo de Celso, *Repertorio*

universal de todas las leyes de estos reinos de Castilla. Miguel Ángel dirige las obras de reconstrucción de San Pedro de Roma.

1548: El príncipe Felipe viaja a Flandes y Alemania (1548-1551). Se encargan de la regencia Maximiliano de Austria y su esposa María, hija de Carlos V.

Organización del virreinato del Perú tras violentas luchas intestinas entre conquistadores.

Fundación de la Universidad de Osuna. Primera edición de los *Ejercicios espirituales* de Ignacio de Loyola, en latín, en Roma (edición en castellano, Roma, 1615). Tiziano realiza el gran lienzo de *Carlos V a caballo en Mühlberg* (Museo del Prado).

1549: Principio de las misiones de los jesuitas en América. Pedro de Medina, *Libro de grandezas y cosas memorables de España*. Versión castellana de *La Arcadia* de Sannazaro. Rodrigo Gil de Hontañón realiza la fachada de la Universidad de Alcalá.

1550: Pedro de Valdivia funda la ciudad chilena de Concepción. Se convoca la Junta de Valladolid para resolver la disputa entre Bartolomé de las Casas y Juan Ginés de Sepúlveda. Fundación de la Universidad de Osma.

1551: Peste en Valencia. Enrique II de Francia entra en una liga formada por los protestantes de Alemania contra Carlos V.

Fundación de las universidades de México y de Lima. Edición española del *Índice* expurgatorio de Lovaina, con agregados del inquisidor general Valdés.

1552: Invierno muy riguroso en Cataluña. Quinta guerra contra Francia (décima guerra de Italia). Fracaso de la política imperial en Alemania. Empieza a cobrarse el impuesto de avería (creado en 1518) sobre el valor de las mercancías indianas. Pedro de Valdivia funda las ciudades chilenas de Valdivia y La Imperial.

Fundación de la Universidad de Almagro. Bartolomé de las Casas, *Brevísima relación de la destrucción de las Indias*. Francisco López de Gómara, *Historia general de las Indias* (tomará el título de *Hispania Victrix* en la edición de Medina del Campo de 1553).

1553: Miguel Servet, ajusticiado en Ginebra.

Antonio de Torquemada, *Coloquios satíricos*. Fray Domingo de Soto, *De iustitia et iure*.

1554-1555: Inundaciones catastróficas en Castilla y en Andalucía.

Universidad de Zaragoza. Fray Francisco de Osuna, *Sexto abecedario espiritual,* sobre las cinco llagas (publicación póstuma). *Censura general de Biblias*. Se publica el anónimo *Lazarillo de Tormes*.

1554: Matrimonio entre el príncipe Felipe y María Tudor. Durante la estancia de Felipe en Inglaterra (1554-1559) es regente la princesa Juana de Austria.

1555-1559: Pontificado de Pablo IV (Gian Pietro Carafa), que marca el principio de la Contrarreforma.

Hernán Núñez, *Refranes y proverbios*.

1555: 3 de octubre: se firma la Paz de Augsburgo entre el emperador y los protestantes alemanes: reconocimiento de la libertad de conciencia para los reformados según el principio «cujus regio ejus religio».

25 de octubre: Carlos V abdica en Bruselas de los estados de Borgoña en favor de su hijo Felipe.

1556: Sequía en primavera y verano. Plagas de langosta. Lluvias excesivas durante el invierno.

5 de febrero: Tregua de Vaucelles que pone fin a la décima guerra de Italia: Carlos V deja a Enrique II de Francia Saboya, Piamonte y los tres obispados de Metz, Toul y Verdún, pero conserva los presidios toscanos de Piombino y

Orbetello.

16 de enero: solemne abdicación del emperador en Bruselas (la herencia española pasa a Felipe, las posesiones austríacas y el título de emperador a su hermano menor Fernando). Muere Ignacio de Loyola.

Fray Luis de Granada, *Guía de pecadores*. Felipe de la Torre, *Institución de un rey cristiano*. Lope de Rueda, *Comedia de los engañados*.

1557-1558: Terrible peste generalizada. Barcelona pierde 4.000 habitantes.

Francisco López de Gómara, *Anales del emperador Carlos V*.

1557: Victoria española de San Quintín contra Francia.

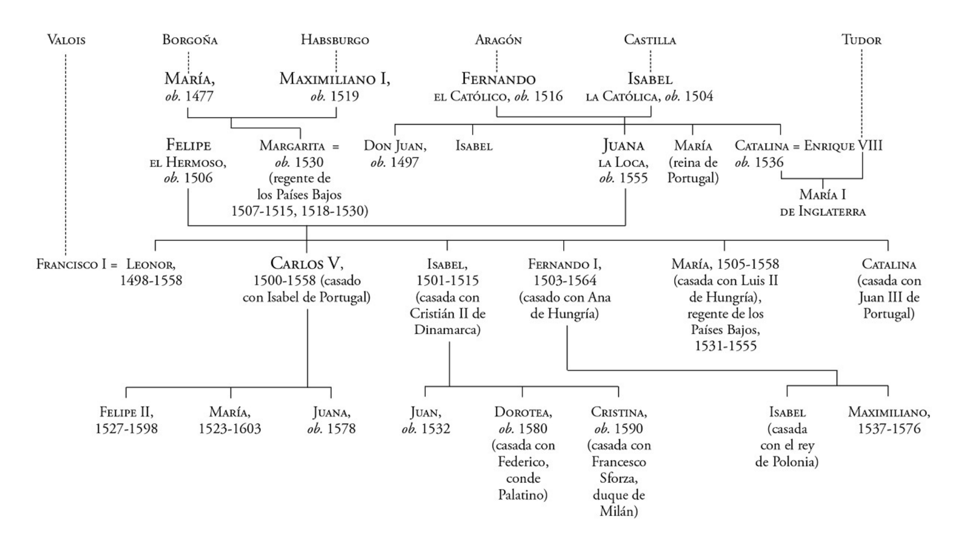
1557-1559: Última guerra de Italia (la decimoprimera).

1558: Victoria española de Gravelinas contra Francia. Muerte del emperador Carlos V. Memorial del contador Luis Ortiz *Para que no salga dinero del reino*.

1559: El tratado de Cateau-Cambrésis (2-3 de abril) pone fin a las guerras hispanofrancesas y abre un largo período de paz entra ambas naciones.

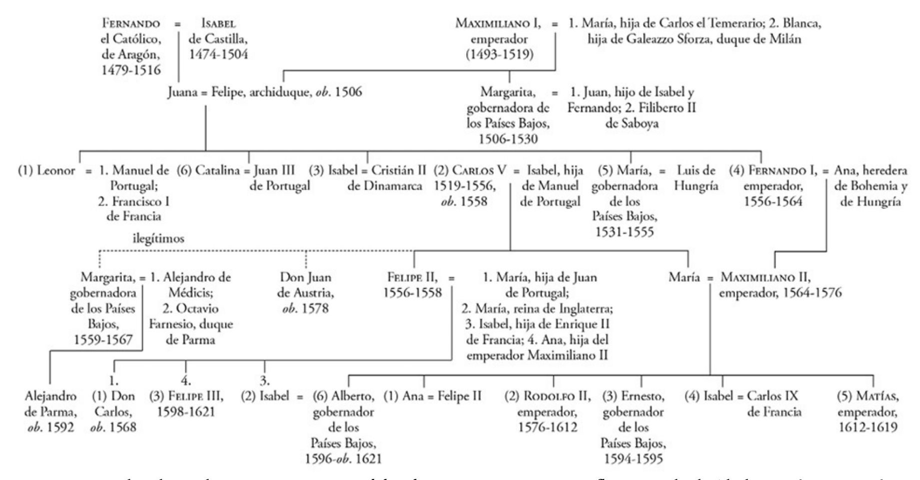
Genealogías y mapas

Genealogía I. La herencia de Carlos V



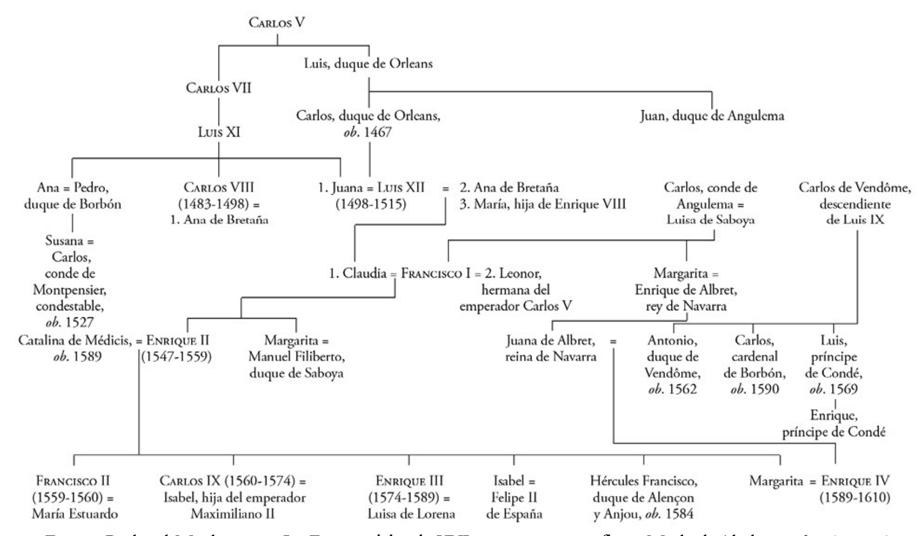
Fuente: Richard Mackenney, *La Europa del siglo XVI: expansión y conflicto,* Madrid, Akal, 1996, pág. 288..

GENEALOGÍA II. Los Habsburgo en Alemania y en España

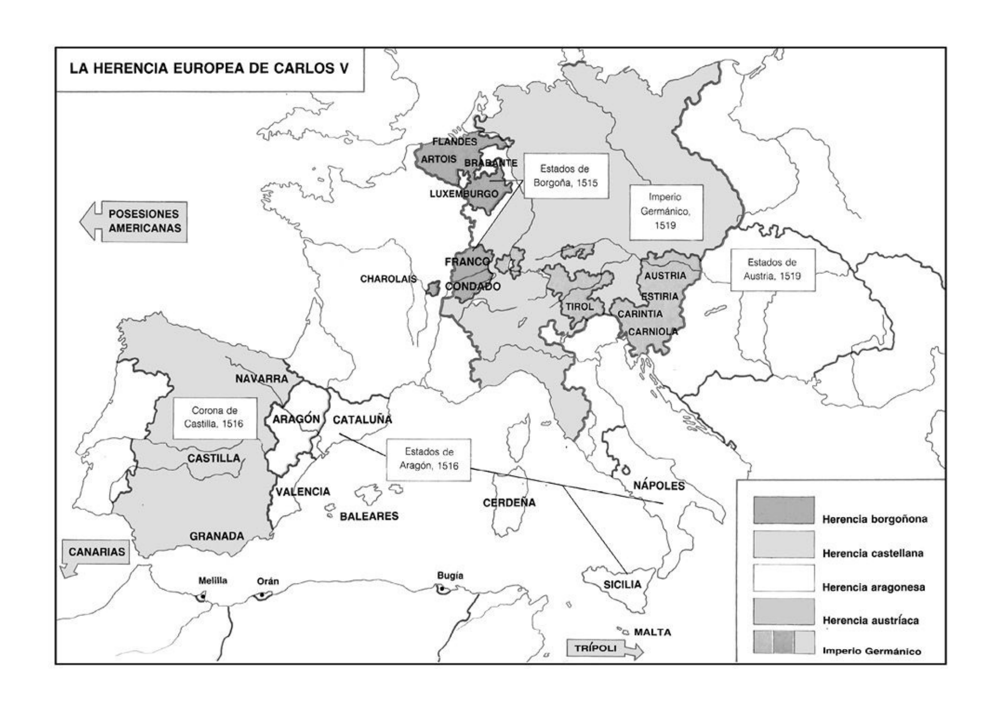


Fuente: Richard Mackenney, *La Europa del siglo XVI: expansión y conflicto,* Madrid, Akal, 1996, pág. 286.

Genealogía III. Las Casas de Valois y Borbón



Fuente: Richard Mackenney, *La Europa del siglo XVI: expansión y conflicto,* Madrid, Akal, 1996, pág. 285.


LA HERENCIA EUROPEA DE CARLOS V
POSESIONES AMERICANAS
FLANDES
ARTOIS
BRABANTE
LUXEMBURGO
Estados de Borgoña, 1515
Imperio Germánico, 1519
FRANCO CONDADO
CHAROLAIS
AUSTRIA
ESTIRIA
TIROL
CARINTIA
CARNIOLA
Estados de Austria, 1519
NAVARRA
Corona de Castilla, 1516
ARAGÓN
CATALUÑA
CASTILLA
Estados de Aragón, 1516
VALENCIA
BALEARES
CERDEÑA
NÁPOLES
GRANADA
CANARIAS
Melilla
Orán
Bugía
SICILIA
MALTA
TRÍPOLI
Herencia borgoñona
Herencia castellana
Herencia aragonesa
Herencia austríaca
Imperio Germánico

Italia en tiempos de Carlos V



Fuente: Manual de historia de España, vol. 3: *La España moderna, siglos XVI-XVII,* Madrid, Historia 16, 1991, s/p.

Bibliografía

ABELLÁN, J. L., *El erasmismo español,* Madrid, Gráficas El Espejo, 1976.

— *Historia crítica del pensamiento español,* vol. 2: *La Edad de Oro (siglo* XVI*),* Madrid, Espasa-Calpe, 1979.

— *El pacifismo de Juan Luis Vives,* Valencia, Ajuntament de València, 1997.

ALBÈRI, E., *Relazioni degli ambasciatori Veneti al Senato durante il* XVI *secolo,* Florencia, Società Editrice Fiorentina, 1842-1844, 3 vols.

ALBERIGO, G. (dir.), *Les conciles œcuméniques,* vol. I, *L'histoire,* París, Éditions du Cerf, 1994.

ALCALÁ, Á., *Los judeoconversos en la cultura y sociedad españolas,* Madrid, Trotta, 2011.

ALONSO ACERO, B., *Cisneros y la conquista española del norte de África: cruzada, política y arte de la guerra,* Madrid, Ministerio de Defensa, 2006.

ALONSO SECO, J. M., *Juan de Robles, un reformador social en época de crisis,* Valencia, Tirant lo Blanch, 2012.

ALTMEYER, J.-J., *Les précurseurs de la Réforme aux Pays-Bas,* Bruselas, Librairie Européenne C. Muquardt, vol. II, 1886.

ALVAR, M., *Nebrija y estudios sobre la Edad de Oro,* Madrid, Consejo Superior de Investigaciones Científicas, 1997.

ALVAR EZQUERRA, A., *El César Carlos: de Gante a El Escorial,* Madrid, Banco Bilbao Vizcaya, 1998.

ÁLVAREZ PALENZUELA, V. A., «Europa en la época de los Reyes Católicos», en *Isabel, la reina católica: una mirada desde la*

catedral primada, Toledo, Arzobispado de Toledo / Instituto Teológico San Ildefonso, 2005, págs. 24-34.

Andrés, M., «Corrientes culturales en tiempo de los Reyes Católicos y recepción de Erasmo», en M. Revuelta Sañudo y C. Morón Arroyo (dirs.), *El erasmismo en España,* Santander, Sociedad Menéndez Pelayo, 1906, págs. 73-95.

— «Implicaciones señoriales del alumbradismo castellano en torno a 1525», en M. C. Carbonell y A. Vázquez Sotelo (coords.), *Homenaje al profesor Antonio Vilanova,* Barcelona, PPU, 1989, págs. 13-30.

Andrés Verdú, R. de; Mendoza García, I., y Ruiz Franco, M.ª del R., «La España de Carlos V y Felipe II», *BIHES. Bibliografías de historia de España,* núm. 9 (1999), vol. 1 [http://digital.csic.es/bitstream/10261/33583/1/Bihes9-vol1.pdf]; vol. 2 [http://digital.csic.es/bitstream/10261/33583/2/Bihes9-vol2.pdf].

Anglès i Pàmies, H., *La música en la corte de Carlos V,* Barcelona, Consejo Superior de Investigaciones Científicas, 1944.

Antony, D., *Nicolas Perrenot de Granvelle, premier conseiller de Charles Quint,* Besançon, Éditions du Sekoya, 2006.

Arántegui y Sanz, J., *Apuntes históricos sobre la artillería española en la primera mitad del siglo* xvi*,* Madrid, Imprenta del Cuerpo de Artillería, 1891.

Armamento de los ejércitos de Carlos V en la guerra de Alemania (1546-1547), Madrid, Servicio Geográfico del Ejército, 1947.

Asensio, E., «El erasmismo y las corrientes espirituales afines», *Revista de Filología Española,* núm. 36 (1952), págs. 31-99.

Aspe, M. P., *Constantino Ponce de la Fuente: el hombre y su lenguaje,* Madrid, Fundación Universitaria Española, 1975.

Atkinson, J., *Lutero y el nacimiento del protestantismo,* Madrid, Alianza Editorial, 1971.

Ávila, A., y otros, *El siglo del Renacimiento,* Madrid, Akal, 1998.

Ávila, J. de, *Tratados de reforma,* en *Obras completas,* vol. II: *Sermones, Ciclo temporal,* Madrid, La Editorial Católica, 1970.

Ávila y Zúñiga, L. de, *Comentarios a la Guerra de Alemania hecha por Carlos V en el año de 1546 y 1547,* Madrid, B.A.E, vol. IX, 1852, y vol. XXI, 1924.

Avilés Fernández, M., «Motivos de crítica a la Inquisición en tiempos de Carlos V (aportaciones para una historia de la oposición a la Inquisición)», en J. Pérez Villanueva (dir.), *La Inquisición española: nueva visión, nuevos horizontes,* Madrid, Siglo XXI de España, 1980, págs. 165-192.

— «El Santo oficio en la primera etapa carolina», en J. Pérez Villanueva y B. Escandell Bonet (dirs.), *Historia de la Inquisición en España y América,* vol. I: *El conocimiento científico y el proceso histórico de la institución (1478-1834),* Madrid, Biblioteca de Autores Cristianos / Centro de Estudios Inquisitoriales, 1984, págs. 443-474.

— «Erasmo y los teólogos españoles», en M. Revuelta Sañudo y C. Morón Arroyo (dirs.), *El erasmismo en España,* Santander, Sociedad Menéndez Pelayo, 1986, páginas 175-193.

Azcona, T. de, «El hecho episcopal hispánico en tiempo de Carlos V (1516-1558)», en M. Revuelta Sañudo y C. Morón Arroyo (dirs.), *El erasmismo en España,* Santander, Sociedad Menéndez Pelayo, 1906, págs. 265-288.

— «La Inquisición española procesada por la Congregación General de 1508», en J. Pérez Villanueva (dir.), *La Inquisición española: nueva visión, nuevos horizontes,* Madrid, Siglo XXI de España, 1980, págs. 89-163.

Aznar Vallejo, E., «África en la política de Isabel la Católica», en L. Ribot, J. Valdeón y E. Maza (coords.), *Isabel la Católica y su época,* Valladolid, Instituto Universitario de Historia Simancas, 2007, vol. 1, págs. 591-609.

Ball, R., y Parker, G., *Cómo ser rey: instrucciones del emperador Carlos V a su hijo Felipe, mayo de 1543,* Madrid, Hispanic Society of America / Centro de Estudios de Europa Hispánica, 2014.

Banères, P., *Histoire d'une répression: les judéo-convers dans le royaume de Valence aux premiers temps de l'Inquisition (1461-1530),* tesis inédita leída en la Universidad de Mont- pellier el 24 de noviembre de 2011.

Bataillon, M., «Honneur et Inquisition: Michel Servet poursuivi par l'Inquisition», *Bulletin Hispanique,* núm. 27 (1925), págs. 5-17.

— «Juan Luis Vives, réformateur de la bienfaisance», en *Mélanges Augustin Renaudet,* Ginebra, Droz, 1952, págs. 141-158 [ed. española: «Juan Luis Vives, reformador de la beneficencia», en M. Bataillon, *Erasmo y el erasmismo,* Barcelona, Crítica, 1978].

— «Les nouveaux-chrétiens à Ségovie en 1510», *Bulletin Hispanique,* núm. 58 (1956), págs. 207-231.

— «Charles Quint, Las Casas et Vitoria», en *Charles-Quint et son temps,* París, Centre National de la Recherche Scientifique, 1959.

— «Plus oultre: la cour découvre le Nouveau Monde», en J. Jacquot (ed.), *Les fêtes de la Renaissance,* vol. II: *Fêtes et céremonies au temps de Charles-Quint,* París, Centre National de la Recherche Scientifique, 1960.

— *Erasmo y España,* México, Fondo de Cultura Económica, 1966.

— «Introduction», en *La vie de Lazarillo de Tormès,* París, Aubier-Montaigne, 1968 [ed. española de la introducción: «Novedad y fecundidad del *Lazarillo de Tormes»,* Salamanca, Anaya, 1968].

— *Erasmo y el erasmismo,* Barcelona, Crítica, 1978.

— «Introduction», en Juan de Valdés, *Diálogo de doctrina*

cristiana (1529), París, Vrin, 1981 [reed. separada de la «Introducción» a Juan de Valdés, *Diálogo de doctrina cristiana,* Coimbra, Imprensa da Universidade, 1925].

Bataillon, M., y Saint-Lu, A. (eds.), *Las Casas et la défense des indiens,* París, Julliard, 1971.

Bayón, D., *L'architecture en Castille au* xvi[e] *siècle: commande et réalisations,* París, Klincksieck, 1967 [ed. española: *Mecenazgo y arquitectura en el dominio castellano (1475-1621),* Granada, Diputación Provincial de Granada, 1991].

Beinhart, H., *Los conversos ante el tribunal de la Inquisición,* Barcelona, Riopiedra, 1983.

Belenguer Cebriá, E., *Historia de la España moderna: desde los Reyes Católicos hasta Felipe II,* Madrid, Gredos, 2011.

Belenguer Cebriá, E. (coord.), *De la unión de coronas al Imperio de Carlos V,* Madrid, Sociedad Estatal para la Conmemoración de los Centenarios de Felipe II y Carlos V, 2001, 3 vols.

Benítez Sánchez-Blanco, R., «Carlos V y los moriscos granadinos», en J. Pérez Villanueva y B. Escandell Bonet (dirs.), *Historia de la Inquisición en España y América,* vol. I: *El conocimiento científico y el proceso histórico de la institución (1478-1834),* Madrid, Biblioteca de Autores Cristianos / Centro de Estudios Inquisitoriales, 1984, páginas 474-487.

— «La Inquisición ante los moriscos», en J. Pérez Villanueva y B. Escandell Bonet (dirs.), *Historia de la Inquisición en España y América,* vol. III: *Temas y problemas,* Madrid, Biblioteca de Autores Cristianos / Centro de Estudios Inquisitoriales, 2000, págs. 695-736.

— «Carlos V, la Inquisición y la conversión de los moriscos valencianos», en J. L. Castellano Castellano y F. Sánchez-Montes González (coords.), *Carlos V: europeísmo y universalidad,* Madrid, Sociedad Estatal para la Conmemoración de los Centenarios de Felipe II y Carlos V,

2001, vol. IV, págs. 45-75.

— *Heroicas decisiones: la monarquía católica y los moriscos valencianos,* Valencia, Institució Alfons el Magnànim, 2001.

Bennassar, B., *Valladolid en el Siglo de Oro,* Valladolid, Ayuntamiento de Valladolid, 1983 [1.ª ed. en francés: *Valladolid au Siècle d'Or,* París-La Haya, Mouton, 1967].

— «Modelos de la mentalidad inquisitorial: métodos de su "pedagogía del miedo"», en Á. Alcalá y otros, *Inquisición española y mentalidad inquisitorial,* Barcelona, Ariel, 1984.

Bennassar, B. (dir.), *Inquisición española: poder político y control social,* Barcelona, Crítica, 1981 [ed. en francés: *L'Inquisition espagnole,* xv[e]-xix[e] *siècle,* París, Hachette, 1981].

Bérenger, J., *El Imperio de los Habsburgo,* Barcelona, Crítica, 1993 [1.ª ed. francesa, 1990].

Bermúdez Pareja, J., *El Palacio de Carlos V y la Alhambra cristiana,* Granada, Albaicín / Florencia, Sedea, 1971.

Bernal, A. M., *España, proyecto inacabado: costes/beneficios del Imperio,* Madrid, Marcial Pons / Fundación Carolina, 2005.

— *Monarquía e imperio,* vol. 3 de J. Fontana y R. Villares (dirs.), *Historia de España,* Barcelona, Crítica / Marcial Pons, 2007.

Bernand, C., y Gruzinski, S., *Histoire du Nouveau Monde: de la découverte à la conquête, une expérience européenne, 1492-1550,* vol. I, París, Fayard, 1991.

Bernhard, J.; Lefebvre, C., y Rapp, F., *L'époque de la Réforme et du Concile de Trente,* colección Histoire du droit et des institutions de l'Église d'Occident, 14, París, Cujas, 1990.

Bernís Madrazo, C., *Indumentaria española en tiempos de Carlos V,* Madrid, Instituto Diego Velázquez, 1962.

Beroqui, P., *Tiziano en el Museo del Prado,* Madrid, Hauser y Menet, 1946.

Betrán Moya, J. L., «Pobreza y marginación en la Barcelona de

los siglos xvi y xvii», *Historia Social,* núm. 8 (otoño de 1990), págs. 101-121.

Bockmans, W., *Carlos V: la utopía del imperio,* Madrid, Alianza Editorial, 2000.

— «Unidad dinástica, diversidad de cuestiones», en B. J. García García (dir.), *El imperio de Carlos V: procesos de agregación y conflictos,* Madrid, Fundación Carlos de Amberes, 2000, págs. 29-45.

Bonilla y San Martín, A., *Luis Vives y la filosofía del Renacimiento,* Madrid, Imprenta del Asilo de Huérfanos del Sagrado Corazón de Jesús, 1903 [ed. facsímil, Madrid, Real Academia de Ciencias Morales y Políticas, 1981].

Boom, G. de, *Les voyages de Charles Quint,* Bruselas, Office de Publicité, 1957.

Bordejé y Morencos, F., *El escenario estratégico español en el siglo* xvi *(1492-1556),* Madrid, Editorial Naval, 1990.

Boronat y Barrachina, P., *Los moriscos españoles y su expulsión,* Valencia, Imprenta de Francisco Vives y Mora, 1901, 2 vols. [ed. facsímil, Granada, Universidad de Granada, 1992].

Bradford, W. (ed.), *Correspondence of the Emperor Charles V and His Ambassadors at the Courts of England and France…,* Londres, Richard Bentley, 1850.

Brandi, C., *Carlos V,* Madrid, Editora Nacional, 1943 [1.ª ed. en alemán, 1937].

Braudel, F., «Conflits et refus de civilisations», *Annales: Économies, Sociétés, Civilisations,* núm. 2.4 (1947), págs. 397-410.

— «Charles Quint, témoin de son temps», en *Écrits sur l'Histoire,* vol. II, París, Arthaud, 1990, págs. 167-207 [ed. española: «Carlos Quinto, testigo de su tiempo (1500-1558)», en *Escritos sobre la historia,* Madrid, Alianza Editorial, 1990, págs. 33-76].

Bronseval, C. de, *Peregrinatio hispanica,* París, Fondation Gulbenkian / Presses Universitaires de France, 1970, 2 vols.

Buendía, J. R., *La España imperial: Renacimiento y humanismo,* Barcelona, Planeta / Lunwerg, 1995.

Burbank, J., y Cooper, F., *Empires: de la Chine ancienne à nos jours,* París, Payot, 2011.

Cadenas y Vicent, V. de, *El Saco de Roma de 1527 por el ejército de Carlos V,* Madrid, Instituto Salazar y Castro (CSIC) / Hidalguía, 1974.

— *El discurso de Carlos V en Roma en 1536,* Madrid, Instituto Salazar y Castro (CSIC) / Hidalguía, 1982.

— *Doble coronación de Carlos V en Bolonia,* Madrid, Instituto Salazar y Castro (CSIC) / Hidalguía, 1985.

— *Hacienda de Carlos V al fallecer en Yuste,* Madrid, Instituto Salazar y Castro (CSIC) / Hidalguía, 1985.

— *Bibliografía del emperador Carlos V,* Madrid, Instituto Salazar y Castro (CSIC) / Hidalguía, 1986.

— *Dos años en la vida del emperador Carlos V (1546-1547),* Madrid, Instituto Salazar y Castro (CSIC) / Hidalguía, 1988.

— *Las supuestas memorias de Carlos V,* Madrid, Instituto Salazar y Castro (CSIC) / Hidalguía, 1989.

— *Carlos de Habsburgo en Yuste,* Madrid, Instituto Salazar y Castro (CSIC) / Hidalguía, 1990.

— *El Concilio de Trento en la época del emperador Carlos V,* Madrid, Instituto Salazar y Castro (CSIC) / Hidalguía, 1990.

— *Diario del emperador Carlos V,* Madrid, Instituto Salazar y Castro (CSIC) / Hidalguía, 1992.

— *Caminos y derroteros que recorrió el emperador Carlos V: noticias fundamentales para su historia,* Madrid, Instituto Salazar y Castro (CSIC) / Hidalguía, 1999.

Cantù, F., y Visceglia, M. A. (dirs.), *L'Italia di Carlo V: guerra, religione e politica nel primo cinquecento,* Roma, Viella, 2003.

Capmany y de Montpalau, A. de, *Qüestiones críticas sobre varios puntos de historia económica, política y militar,* Madrid, Imprenta Real, 1807.

Carande, R., «Carlos V: viajes, cartas y deudas», en *Charles-Quint et son temps,* París, Centre National de la Recherche Scientifique, 1959.

— *Carlos V y sus banqueros,* Madrid, Sociedad de Estudios y Publicaciones, 1965-1967 [reed., Barcelona, Crítica, 2000].

— *El atlante patético: otros estudios sobre Carlos V,* Mérida, Editora Regional de Extremadura, 1996.

Carlos V, Madrid, Prensa Española, 1970 [reed., Madrid, Aldeasa, 1999].

Carlos V (1500-1558): homenaje de la Universidad de Granada. Miscelánea de estudios sobre Carlos V y su época en el IV centenario de su muerte, Granada, Universidad de Granada, 1958 [ed. facsímil, Granada, Universidad de Granada, 2001].

Carlos V: la náutica y la navegación, Madrid, Sociedad Estatal para la Conmemoración de los Centenarios de Felipe II y Carlos V, 2000.

Carlos V: las armas y las letras, Granada, Sociedad Estatal para la Conmemoración de los Centenarios de Felipe II y Carlos V, 2000.

Carlos V: memorias, ed. de Manuel Fernández Álvarez, Madrid, Cultura Hispánica, 1960.

Carlos V y la Alhambra, Granada, Patronato de la Alhambra y Generalife / Consejería de Cultura, 2000.

Carlos V y su ambiente: exposición homenaje en el IV Centenario de su muerte (1558-1958), Toledo-Madrid, Dirección General de Bellas Artes, 1958.

Carlos V y su época: exposición bibliográfica y documental, Barcelona, Dirección General de Archivos y Bibliotecas, 1958.

Carnicer, C., y Marcos, J., *Espías de Felipe II: los servicios secretos del Imperio español,* Madrid, La Esfera de los Libros, 2005.

Caro Baroja, J., *Los judíos en la España moderna y contemporánea,* 2. ed., Madrid, Istmo, 1978, 3 vols.

Carolus, Madrid, Sociedad Estatal para la Conmemoración de los Centenarios de Felipe II y Carlos V, 2000.

Carrasco, R., *Charles Quint et la monarchie espagnole,* París, Ellipses, 2005.

— *La monarchie catholique et les morisques,* Montpellier, Université Paul Valéry, 2005.

— *Deportados en nombre de Dios,* Barcelona, Destino, 2009.

Carrasco, R., y Vincent, B., «Amours et mariage chez les morisques au xvi[E] siècle», en A. Redondo (dir.), *Amours légitimes et amours illégitimes en Espagne (*xvi[e]-xvii[e] *siècles),* París, Publications de la Sorbonne, 1985, págs. 133-150.

Carrete Parrondo, J. M., *Movimiento alumbrado y Renacimiento español: proceso inquisitorial contra Luis de Beteta,* Madrid, Centro de Estudios Judeo-Cristianos, 1980.

Carretero Zamora, J. M., «Las Cortes en el programa comunero: ¿reforma institucional o propuesta revolucionaria?», en F. Martínez Gil (coord.), *En torno a las Comunidades de Castilla,* Cuenca, Universidad de Castilla-La Mancha, 2002, págs. 233-278.

— *La averiguación de la Corona de Castilla, 1525-1540,* Valladolid, Junta de Castilla y León, 2008, 3 vols.

Carriazo y Arroquia, J. de M., *La boda del emperador: notas para una historia de amor en el Alcázar de Sevilla,* Sevilla, Imprenta Provincial, 1959.

Castellano Castellano, J. L., y Sánchez-Montes González, F.

(coords.), *Carlos V: europeísmo y universalidad,* Madrid, Sociedad Estatal para la Conmemoración de los Centenarios de Felipe II y Carlos V, 2001, 5 vols.

Castro, A., *Cervantes y los casticismos españoles,* Madrid, Alianza Editorial, 1974.

Catalá Sanz, J. A., y Pérez García, P., «La pena capital en la Valencia del Quinientos», *Estudis,* núm. 24 (1998), págs. 203-246.

Cauchies, J.-M., «"¡No tyenen más voluntad de yr a España que de yr al infierno!". Los consejeros "flamencos" de Felipe el Hermoso y del joven Carlos V frente a la herencia española», en A. Álvarez-Ossorio Alvariño y B. J. García García (eds.), *La Monarquía de las Naciones: patria, nación y naturaleza en la monarquía de España,* Madrid, Fundación Carlos de Amberes, 2004, págs. 121-130.

Cepeda Adán, J., «Desamortización de tierras de las Órdenes Militares en el reinado de Carlos I», *Hispania,* vol. 40, núm. 146 (1980), págs. 487-528.

Le Cérémonial de la Cour d'Espagne au XVIIe *siècle,* ed. y trad. de Hugo Coniez, París, Presses de l'Université Paris-Sorbonne, 2009.

Cervera Vera, L., *Arquitectura renacentista,* vol. 3 de J. L. Morales y Marín (dir.), *Historia de la arquitectura española,* Barcelona, Planeta / Zaragoza, Exclusivas de Ediciones, 1986.

Chabod, F., «¿Milán o los Países Bajos? La alternativa de 1544», en *Carlos V (1500-1558): homenaje de la Universidad de Granada. Miscelánea de estudios sobre Carlos V y su época en el IV centenario de su muerte,* Granada, Universidad de Granada, 1958 [ed. facsímil, Granada, Universidad de Granada, 2001].

— *Storia di Milano nell'epoca di Carlo V,* colección Biblioteca di Cultura Storica, Turín, Einaudi, 1971.

— *Carlos V y su imperio,* México-Madrid, Fondo de Cultura Económica, 1992.

Chapois, D. du, *Charles-Quint et l'Europe,* Bruselas, Brepols, 1962.

Charles Quint et son temps: Colloques internationaux du Centre national de la Recherche scientifique. Sciences humaines, Paris 30 Sept.-3 Oct. 1958, París, Centre National de la Recherche Scientifique, 1959.

Charles-Quint et son temps: exposition organisée par l'administration communale de Gand en collaboration avec le Ministère de l'instruction publique de Belgique, 3 avril-30 juin 1955, Gante, Éditions de la Connaissance, 1955.

Chastel, A., *Le Sac de Rome, 1527,* París, Gallimard, 1983 [ed. española: *El Saco de Roma, 1527,* Madrid, Espasa-Calpe, 1986].

Chaunu, P., *Conquête et exploitation des nouveaux mondes,* París, Presses Universitaires de France, 1969.

— *L'Espagne de Charles Quint,* París, SEDES-CDU, 1973, 2 vols. [ed. española: *La España de Carlos V,* Barcelona, Península, 1976].

Chaunu, P., y Escamilla, M., *Charles Quint,* París, Fayard, 2000.

Checa Cremades, F., «La entrada de Carlos V en Milán el año 1541», *Goya,* núm. 151 (1979).

— *Pintura y escultura del Renacimiento en España, 1450-1600,* Madrid, Cátedra, 1983.

— *Carlos V y la imagen del héroe en el Renacimiento,* Madrid, Taurus, 1987.

— *Tiziano y la monarquía hispánica,* Madrid, Nerea, 1994.

— *Carlos V, a caballo, en Mühlberg, de Tiziano,* Alcobendas, TF, 2000.

Checa Cremades, F.; Falomir Faus, M., y Portús, J., *Carlos V: retratos de familia,* Madrid, Sociedad Estatal para la

Conmemoración de los Centenarios de Felipe II y Carlos V, 2000.

Clavería, C. (ed.), *El desafío de los reyes: Carlos V, Francisco I, Enrique VIII,* Barcelona, Delstrés, 1992.

Climent, J., y otros, *Història del País Valencià,* vol. III: *De les Germanies a la Nova Planta,* Barcelona, Edicions 62, 1989.

Clot, A., *Soliman le Magnifique,* París, Fayard, 1983.

Contreras, J., *El Santo Oficio de la Inquisición de Galicia,* Madrid, Akal, 1982.

— «La infraestructura social de la Inquisición: comisarios y familiares», en Á. Alcalá y otros, *Inquisición española y mentalidad inquisitorial,* Barcelona, Ariel, 1984, páginas 122-146.

— «Criptojudaísmo en la España moderna: clientelismo y linaje», *Áreas,* núm. 9 (1988), págs. 77-100.

Contreras, J., y Dedieu, J. P., «Estructuras geográficas del Santo Oficio en España», en J. Pérez Villanueva y B. Escandell Bonet (dirs.), *Historia de la Inquisición en España y América,* vol. II: *Las estructuras del Santo Oficio,* Madrid, Biblioteca de Autores Cristianos / Centro de Estudios Inquisitoriales, 1993, págs. 3-47 [anteriormente publicado en *Hispania,* núm. 144 (1980), págs. 37-94, bajo el título «Geografía de la Inquisición española: la formación de los distritos (1470-1820)»].

Correas, G., *Vocabulario de refranes y frases proverbiales,* ed. de L. Combet, Burdeos, Université de Bordeaux, 1967.

Cortes de los antiguos reinos de León y Castilla publicadas por la Real Academia de la Historia, vol. 4, Madrid, Sucesores de Ribadeneyra, 1882.

Cortés, H., *Cartas de relación a Carlos V,* Madrid, Historia 16, 1992.

Covarrubias, S. de, *Emblemas morales* (Madrid, 1610), ed.

facsímil, Madrid, Fundación Universitaria Española, 1978.

Crespo López, M., y Portugal García, O., *El Imperio de Carlos V: cuatro ensayos,* Madrid, Instituto Salazar y Castro (CSIC), 2001.

Cuadernos Hispanoamericanos (noviembre-diciembre de 1958), monográfico sobre Carlos V.

D'Amico, J. C., *Charles Quint, maître du monde: entre mythe et réalité,* Caen, Presses Universitaires de Caen, 2004.

Damón de Henares, *Testamento del pícaro pobre,* en A. Bonilla San Martín (ed.), *Anales de literatura española,* Madrid, Tello, 1904.

De Keyser, r., *Libro de horas de Carlos V,* ed. de J. M. Ruiz Asencio, Madrid, Testimonio / Patrimonio Nacional, 2000.

Dedieu, J., *L'administration de la foi: l'Inquisition de Tolède (*xvi[e]-xviii[e] *siècle),* Madrid, Casa de Velázquez, 1989.

— «¿Pecado original o pecado social? Reflexiones en torno a la constitución y a la definición del grupo judeo-converso en Castilla», *Manuscrits,* núm. 10 (1992), págs. 61-76.

— «La Inquisición en la época de Carlos V», en J. L. Castellano Castellano y F. Sánchez-Montes González (coords.), *Carlos V: europeísmo y universalidad,* Madrid, Sociedad Estatal para la Conmemoración de los Centenarios de Felipe II y Carlos V, 2001, vol. II, págs. 141-153.

Delgado Barrado, J. M. (coord.), *Carlos V y el fin de una época (1500-1558),* Jaén, Universidad de Jaén, 2003.

Deswarte-Rosa, S., «L'expedition de Tunis (1535): images, interpretations, répercussions culturelles», en *Chrétiens et musulmans à la Renaissance: actes du 37e Colloque international du CESR,* París, Honoré Champion, 1998.

Díaz Pascual, C., *Carlos V, tanto imperio,* Madrid, Betania, 2000.

Dios, S. de, «Sobre la génesis y los caracteres del Estado absolutista en Castilla», *Studia Historica. Historia Moderna,*

núm. 3 (1985), págs. 11-46.

DOMÍNGUEZ ORTIZ, A., *La clase social de los conversos judíos en Castilla en la Edad Moderna,* vol. 3 de C. Viñas y Mey (dir.), *Estudios de historia social de España,* Madrid, Instituto Balmes de Sociología (CSIC), 1955.

— *Los judeoconversos en España y América,* Madrid, Istmo, 1971.

— *El Antiguo Régimen: los Reyes Católicos y los Austrias,* Madrid, Alfaguara, 1973.

— *Desde Carlos V a la Paz de los Pirineos, 1517-1660,* Barcelona, Grijalbo, 1974.

— *Los judeoconversos en la España moderna,* Madrid, Mapfre, 1992.

— *Estudios de la Inquisición española,* Granada, Comares, 2010.

DUBET, A., y RUIZ IBÁÑEZ, J. J. (eds.), *Las monarquías española y francesa (siglos* XVI-XVIII*): ¿dos modelos políticos?,* Madrid, Casa de Velázquez, 2010.

DURAN, E., *Les Germanies als països catalans,* Barcelona, Curial, 1982.

DURAND, Y., *Les solidarités,* París, Presses Universitaires de France, 1987.

EGUIAGARAY, F., *Los intelectuales españoles de Carlos V,* Madrid, Instituto de Estudios Políticos, 1965.

EISLER, W., «Arte y Estado bajo Carlos V», *Fragmentos,* núm. 3 (1984), págs. 30-37.

ELTIS, D., *The Military Revolution in Sixteenth Century Europe,* Londres-Nueva York, Tauris, 1995.

EPALZA, M. de, y VILAR, J. B., *Planos y mapas hispánicos de Argelia, siglos* XVI-XVIII*,* Madrid, Instituto Hispano-Árabe de Cultura, 1988.

EPSTEIN, M. A., *The Ottoman Jewish Communities and Their Role in the Fifteenth and Sixteenth Centuries,* Freiburg, Schwarz, 1980.

ERASMO, D., *El enquiridion, o Manual del caballero cristiano,* ed. de Dámaso Alonso, Madrid, Centro de Estudios Históricos, 1932.

Erasmo en España: la recepción del humanismo en el primer Renacimiento español, Madrid, Sociedad Estatal para la Acción Cultural Exterior, 2002.

ERIAS MARTÍNEZ, A., y VEIGA FERREIRA, J. M., «Betanzos y su provincia en la época del emperador Carlos V», *Anuario Brigantino,* núm. 25 (2002), págs. 181-260 [http://www.alfredoerias.com/autor/AB2002-Carlos%20V.pdf].

ERLANGER, P., *Carlos V,* Madrid, Palabra, 2000.

ESCALANTE, B. de, *Diálogos del Arte Militar,* Santander, Universidad de Cantabria, 1992.

ESCAMILLA, M., «Antonio Rincón: transfuge, espion, ambassadeur et casus belli au temps de Charles Quint», en B. Pérez (dir.), *Ambassadeurs, apprentis espions et maîtres comploteurs: les systèmes de renseignement en Espagne à l'époque moderne,* París, Presses de l'Université Paris-Sorbonne, 2010, págs. 87-170.

ESCOLANO, G., *Décadas de la historia de la insigne y coronada ciudad y reino de Valencia…,* ed. de J. B. Perales, Madrid, Terraza, Aliena y Compañía / Valencia, Imprenta de Carlos Verdejo, 1878-1880, 3 vols.

ESCUDERO, J. A., *Los secretarios de Estado y del Despacho,* Madrid, Instituto de Estudios Administrativos, 1976, 3 vols.

— «El gobierno de Carlos V hasta la muerte de Gattinara», en B. J. García García (dir.), *El imperio de Carlos V: procesos de agregación y conflictos,* Madrid, Fundación Carlos de Amberes, 2000, págs. 83-96.

— «Los Reyes Católicos y el establecimiento de la Inquisición», en *Isabel, la reina católica: una mirada desde la catedral primada,* Toledo, Arzobispado de Toledo / Instituto Teológico San Ildefonso, 2005, págs. 80-91.

Espinosa, A., *The Empire of the Cities: Emperor Charles V, the Comunero Revolt, and the Transformation of the Spanish System,* Leiden-Boston, Brill, 2009.

«Expédition de Charles-Quint à Alger, en 1541», en L. P. Gachard (ed.), *Collection des voyages des souveraines des Pays-Bas,* Bruselas, F. Hayez, 1881, vol. III, págs. 403-448 [págs. 449-570: apéndices].

Fagel, R., «Charles Quint comme "Roi Catholique": les nominations d'évêques originaires des Pays-Bas en Espagne (1516-1555)», *Publications du Centre Européen d'Études Bourguignonnes,* núm. 38 (1998), págs. 207-227.

— «Carlos de Luxemburgo, el futuro emperador como joven príncipe de Borgoña (1500-1516)», en P. Navascués Palacio (dir.), *Carolus V Imperator,* Barcelona, Lunwerg, 1999, págs. 29-63.

— «Valladolid y Flandes en época de Carlos V: ¿rechazo o atracción?», en *Valladolid: historia de una ciudad,* vol. II: *La ciudad moderna,* Valladolid, Ayuntamiento de Valladolid, 1999, págs. 679-690.

— «Divide et impera: las vías de comunicación entre España y Flandes durante la época de Carlos V», en B. J. García García (dir.), *El imperio de Carlos V: procesos de agregación y conflictos,* Madrid, Fundación Carlos de Amberes, 2000.

— «El heredero entre tutores y regentes: casa y corte de Margarita de Austria y Carlos de Luxemburgo, 1506-1516», en J. Martínez Millán (ed.), *La corte de Carlos V,* Madrid, Sociedad Estatal para la Conmemoración de los Centenarios de Felipe II y Carlos V, 2000.

Fermosel Díaz, S., *Carlos V,* Madrid, Akal, 1994.

Fernández, A.; Munoa, R., y Rabasco, J., *Enciclopedia de la plata española y virreinal Americana,* Madrid, Edición de los autores: Asociación Española de Joyeros, Plateros y Relojeros / Federación Española de Anticuarios y Almonedistas, 1984.

Fernández Albaladejo, P., «Iglesia y configuración del poder en la monarquía católica (siglos xv-xvii). Algunas consideraciones», en *État et Église dans la genèse de l'État moderne,* Madrid, Casa de Velázquez, 1986, págs. 209-216.

— *Fragmentos de monarquía: trabajos de historia política,* Madrid, Alianza Editorial, 1992.

Fernández Álvarez, M., «Cuatro semblanzas de Carlos V», *Cuadernos Hispanoamericanos,* núms. 107-108 (1958).

— «María de Hungría, consejera imperial», en M. Fernández Álvarez, *Economía, sociedad y Corona: ensayos históricos sobre el siglo* xvi*,* Madrid, Cultura Hispánica, 1962.

— *La España del emperador Carlos V,* vol. 18 de R. Menéndez Pidal (dir.), *Historia de España,* Madrid, Espasa-Calpe, 1966.

— *Política mundial de Carlos V y Felipe II,* Madrid, Consejo Superior de Investigaciones Científicas, 1966.

— *La sociedad española del Renacimiento,* Salamanca, Anaya, 1970.

— *España y los españoles en los tiempos modernos,* Salamanca, Universidad de Salamanca, 1979.

— «Los Austrias Mayores: ¿monarquía autoritaria o absoluta?», *Studia Historica. Historia Moderna,* núm. 3 (1985), págs. 7-10.

— *La sociedad española en el Siglo de Oro,* Madrid, Gredos, 1989, 2 vols.

— *Juana la Loca,* Palencia, La Olmeda / Diputación Provincial de Palencia, 1994.

— *Poder y sociedad en la España del Quinientos,* Madrid, Alianza Editorial, 1995.

— *El siglo* xvi*: economía, sociedad, instituciones,* vol. 19 de R. Menéndez Pidal (dir.), *Historia de España,* Madrid, Espasa-Calpe, 1996.

— *Felipe II y su tiempo,* Madrid, Espasa-Calpe, 1998.

— *Carlos V, el César y el hombre,* Madrid, Espasa-Calpe, 1999.

— *Carlos V: emperador del viejo y nuevo mundo,* Madrid, Espasa-Calpe, 1999.

— *Carlos V: un hombre para Europa,* Madrid, Espasa-Calpe, 1999.

— *La España del emperador Carlos V (1500-1558; 1517-1556): el hombre, la política española, la política europea,* vol. 20 de R. Menéndez Pidal (dir.), *Historia de España,* Madrid, Espasa-Calpe, 1999.

— *Juana la Loca: la cautiva de Tordesillas,* Madrid, Espasa, 2000.

Fernández Álvarez, M. (ed.), *Corpus documental de Carlos V,* Salamanca, Universidad de Salamanca, 1979-1981, 5 vols.

— *Testamento de Carlos V,* Cáceres, Fundación Academia Europea de Yuste, 2000.

Fernández Álvarez, M. (coord.), *El Imperio de Carlos V,* Madrid, Real Academia de la Historia, 2001.

Fernández de Madrid, A., *Vida de fray Fernando de Talavera, primer arzobispo de Granada,* ed. de F. J. Martínez Medina, Granada, Universidad de Granada, 1992 [ed. facsímil de la del padre Félix González Olmedo con un nuevo estudio, Madrid, Razón y Fe, 1931].

Fernández de Santamaría, J. A., *El estado, la guerra y la paz: el pensamiento político español en el Renacimiento, 1516-1559,* Madrid, Akal, 1988.

Fernández Murga, F., «El Saco de Roma en los escritores italianos y españoles de la época», en F. Ramos Ortega (coord.), *Doce consideraciones sobre el mundo hispano-italiano en tiempos de Alfonso y Juan de Valdés,* Roma, Instituto Español de Lengua y Literatura de Roma, 1979, págs. 39-72.

Fernández Pardo, C. A., *Teoría política y modernidad: del siglo* XVI *al siglo* XIX*,* Buenos Aires, Centro Editor de América Latina,

1977.

FINLAY, R., «Al servizio del Sultano: Venezia, i Turchi e il mondo cristiano, 1523-1538», en M. Tafuri (ed.), *«Renovatio urbis»: Venezia nell'età di Andrea Gritti (1523-1538),* Roma, Officina, 1984.

FITA, F., «Los judaizantes españoles en los cinco primeros años (1516-1520) del reinado de Carlos I», *Boletín de la Real Academia de la Historia,* t. 33 (1898), págs. 307-348.

FORONDA Y AGUILERA, M., *Estancias y viajes del emperador Carlos V desde el día de su nacimiento hasta el de su muerte…,* Madrid, Sucesores de Rivadeneyra, 1914.

FORTEA PÉREZ, J. I., *Córdoba en el siglo* XVI*: las bases demográficas y económicas de una expansión urbana,* Córdoba, Monte de Piedad y Caja de Ahorros de Córdoba, 1981.

FOURNEL, J.-L., y ZANCARINI, J.-C., *Les guerres d'Italie: des batailles pour l'Europe (1494-1559),* París, Gallimard, 2003.

GABAUDAN, P., «La imagen mítica de Carlos V en el programa iconográfico humanista de la Universidad de Salamanca», *Salamanca. Revista de Estudios,* núms. 35-36 (1996), págs. 29-102.

— *El mito imperial: programa iconográfico en la Universidad de Salamanca,* Valladolid, Junta de Castilla y León, 1998.

GACHARD, L. P., *Retraite et mort de Charles Quint au monastère de Yuste: lettres inédites publiées d'après les originaux conservés dans les Archives royales de Simancas,* Bruselas, M. Hayez, 1855.

— *Relations des ambassadeurs vénitiens sur Charles Quint et Philippe II,* Bruselas, M. Hayez, 1856.

— *Correspondance de Charles V et d'Adrien VI,* Bruselas-Gante-Leipzig, C. Muquardt, 1859.

— *La captivité de François Ier et le traité de Madrid: étude historique lue à la séance publique de la Classe des lettres, le 11*

mai 1860, Bruselas, C. Muquardt, 1860.

Galasso, G., *Carlos V y la España imperial,* Madrid, Centro de Estudios Europa Hispánica, 2011.

Galera Andreu, P., *Carlos V y la Alhambra,* Granada, Patronato de la Alhambra / Consejería de Cultura, 2000.

Gallego y Burín, A., *La Capilla Real de Granada,* Madrid, Patronato «Marcelino Menéndez y Pelayo», 1952.

Gallego y Burín, A., y Gamir Sandoval, A., *Los moriscos del Reino de Granada según el sínodo de Guadix de 1554,* Granada, Universidad de Granada, 1968.

Gallego Morel, A., «La corte de Carlos V en la Alhambra en 1526», en *Miscelánea de estudios dedicados al profesor Antonio Marín Ocete,* Granada, Universidad de Granada, 1974, vol. I, págs. 267-294.

Gan Jiménez, P., *El Consejo Real de Carlos V,* Granada, Universidad de Granada, 1988.

Garabito Gregorio, G., *La formación de un Imperio: Carlos V,* colección Biografía joven, Barcelona, Casals, 2001.

García Arenal, M., y Pereda, F., «A propósito de los alumbrados: confesionalidad y disidencia religiosa en el mundo ibérico», *La Corónica: A Journal of Medieval Hispanic Languages, Literatures & Cultures,* vol. 41, núm. 1 (2012), págs. 109-148.

García Blanco, M., *La lengua española en la época de Carlos V,* Madrid, Escelicer, 1967.

García Cárcel, R., *Las Cortes del reinado de Carlos I,* Valencia, Departamento de Historia Moderna de la Universidad de Valencia, 1973.

— *Las Germanías de Valencia,* Barcelona, Península, 1975.

— *Orígenes de la Inquisición española: el tribunal de Valencia, 1478-1530,* Barcelona, Península, 1976.

— «Número y sociología de los familiares de la Inquisición

valenciana», en J. Pérez Villanueva (dir.), *La Inquisición española: nueva visión, nuevos horizontes,* Madrid, Siglo XXI, 1980, págs. 271-283.

— «Orígenes y naturaleza de la Inquisición», en J. Hinojosa Montalvo y J. Pradells Nadal (eds.), *1490, en el umbral de la modernidad: el Mediterráneo europeo y las ciudades en el tránsito de los siglos* XV-XVI, Valencia, Generalitat Valenciana, 1994, vol. I, págs. 425-436.

— «La Inquisición en tiempos de Carlos V», en E. Belenguer Cebriá (coord.), *De la unión de coronas al imperio de Carlos V,* Madrid, Sociedad Estatal para la Conmemoración de los Centenarios de Felipe II y Carlos V, 2001, vol. III, págs. 265-286.

García Cárcel, R., y Císcar Pallarés, E., *Moriscos i agermanats,* Valencia, L'Estel, 1974.

García Cárcel, R., y Moreno Martínez, D., *Inquisición: historia crítica,* Madrid, Temas de Hoy, 2000.

— «La opinión crítica de la Inquisición en la literatura de la España del Siglo de Oro», en N. Harwich (dir.), *Hommage à Alain Milhou, Cahiers du CRIAR,* núm. 21, t. I, Rouen, 2002, págs. 185-204.

García Cereceda, M., *Tratado de las campañas y otros acontecimientos de los ejércitos del emperador Carlos V en Italia, Francia, Austria, Berbería y Grecia desde 1521 hasta 1545,* Madrid, Sociedad de Bibliófilos Españoles, 1873-1876, 3 vols.

García García, J. (dir.), *El imperio de Carlos V: procesos de agregación y conflictos,* Madrid, Fundación Carlos de Amberes, 2000.

García Gómez, J., *Carlos V a la mesa: cocina y alimentación en la España renacentista,* Toledo, Bremen, 2000.

García Hernán, D. (ed.), *La historia sin complejos: la nueva visión del imperio español,* Madrid, Actas, 2010.

García Hernán, E., y Maffi, D. (coords.), *Guerra y sociedad en la monarquía hispánica: política, estrategia y cultura en la Europa Moderna (1500-1700),* Madrid, Ediciones del Laberinto, 2006, 2 vols.

García Marín, J. M., *Teoría política y gobierno en la monarquía hispánica,* Madrid, Centro de Estudios Políticos y Constitucionales, 1998.

García Pinilla, I. J., «Más sobre Constantino Ponce de la Fuente y el *Parecer* de la Vaticana (Ms. Ottob. Lat. 789)», *Cuadernos de Investigación Histórica,* núm. 17 (1999), páginas 191-225.

García Pinilla, I. J. (coord.), *Disidencia religiosa en Castilla la Nueva en el siglo* XVI*,* Toledo, Almud / Ediciones de Castilla-La Mancha, 2013.

García Rivera, F., *La guerra en la historia: relatos abreviados de historia militar,* 1.ª serie, t. VIII: *Imperio de Carlos V: el duque de Alba (1515-1547),* Barcelona, Juventud, 1944.

García Simón, A., *El ocaso del emperador Carlos V en Yuste,* Madrid, Nerea, 1995.

García Villoslada, R., *Martín Lutero,* colección Biblioteca de Autores Cristianos, 3, Madrid, La Editorial Católica, 1976, 2 vols.

— *Historia de la Iglesia en España,* vol. 3: *La Iglesia en la España de los siglos* XV *y* XVI*,* colección Biblioteca de Autores Cristianos, 18, Madrid, La Editorial Católica, 1980, 2 vols.

Garnier, E., *L'Alliance impie: François Ier et Soliman le Magnifique contre Charles Quint,* París, Félin, 2008.

Garrad, K., «La Inquisición y los moriscos granadinos (1526-1580)», *Bulletin Hispanique,* núm. 67-1-2 (1965), págs. 63-77.

Garrán Martínez, J. M., *La prohibición de la mendicidad: la controversia entre Domingo de Soto y Juan de Robles en Salamanca (1545),* Salamanca, Universidad de Salamanca, 2004.

GELABERT GONZÁLEZ, J. E., *Santiago y la tierra de Santiago de 1500 a 1640,* A Coruña, Ediciós do Castro, 1982.

GEREMEK, B., *Truands et misérables dans l'Europe moderne (1350-1600),* París, Gallimard / Julliard, 1980.

GEROSA, G., *Carlo V: un sovrano per due mondi,* Milán, Mondadori, 1990.

GIL, J., *Los conversos y la Inquisición sevillana,* Sevilla, Universidad / Fundación El Monte, 2000-2011, 8 vols.

GILLY, C., «Juan de Valdés, traductor y adaptador de escritos de Lutero en su "Diálogo de doctrina christiana"», en L. López Molina (coord.), *Miscelánea de estudios hispánicos: homenaje de los hispanistas de Suiza a Ramón Sugranyes de Franch,* Montserrat, Publicacions de l'Abadia de Montserrat, 1982, págs. 85-106.

— «Erasmo, la Reforma radical y los heterodoxos radicales españoles», en T. Martínez Romero (ed.), *Les lletres hispàniques als segles* XVI, XVII *i* XVIII, Castellón de la Plana, Universitat Jaume I, 2005, pág. 225.

GIMÉNEZ FERNÁNDEZ, M., *Bartolomé de las Casas,* Sevilla, Escuela de Estudios Hispano-Americanos de Sevilla, vol. 1, 1953; vol. 2, 1960.

GIMÉNEZ MARTÍN, J., *Tercios de Flandes,* Madrid, Falcata Ibérica, 1999.

GIONO, J., *Le desastre de Pavie,* París, Gallimard, 1963.

GIORDANO, M. L., *Apologetas de la fe: élites conversas entre Inquisición y patronazgo en España (siglos* XV *y* XVI*),* Madrid, Fundación Universitaria Española, 2004.

GIRÓN, P., *Crónica del emperador Carlos V,* ed. de J. Sánchez Montes, Madrid, Consejo Superior de Investigaciones Científicas, 1964.

GOMEZ, T., *L'invention de l'Amérique,* París, Aubier, 1992.

— *Droit de conquête et droits des Indiens,* París, Armand Colin,

1996.

Gómez Mampaso, M. V., «Profesiones de los judaizantes españoles en tiempos de los Reyes Católicos, según los legajos del Archivo Histórico Nacional de Madrid», en J. Pérez Villanueva (dir.), *La Inquisición española: nueva visión, nuevos horizontes,* Madrid, Siglo XXI, 1980, págs. 671-687.

Gómez Moreno, M., *Las águilas del Renacimiento español: Bartolomé Ordóñez, Diego Siloé, Pedro Machuca, Alonso Berruguete, 1517-1558,* Madrid, Xarait, 1983.

Gómez-Salvago Sánchez, M., *Fastos de una boda real en la Sevilla del Quinientos (estudio y documentos),* Sevilla, Universidad de Sevilla, 1998.

Gonzaga, L., *Cronaca del soggiorno di Carlo V in Italia (dal 26 iuglio 1529 al 25 aprile 1530),* Milán, Hoepli, 1892.

González, M. L., y Möller, C., *Poder y sociedad en la España de los Austrias. Actitudes de la nobleza-monarquía en el cambio de dos dinastías: los Austrias y los Borbones. Actas del VI Congreso de APUHE,* Buenos Aires, Universidad del Museo Social Argentino, 1995.

González Cremona, J. M., *Carlos V, señor de dos mundos,* Barcelona, Planeta, 1989.

González Novalín, J. L., «La Inquisición española», en R. García Villoslada (dir.), *Historia de la Iglesia en España,* vol. 3: *La Iglesia en la España de los siglos* XV *y* XVI*,* colección Biblioteca de Autores Cristianos, 18, Madrid, La Editorial Católica, 1980, t. II, páginas 107-268.

— *El Inquisidor General Fernando de Valdés (1483-1568): su vida y su obra,* Oviedo, Universidad de Oviedo, 2007 [1.ª ed., 1968].

Guerrero, J. R., *Catecismos españoles del siglo* XVI*,* Madrid, Instituto Superior de Pastoral, 1969.

Guevara, A. de, *Epístolas familiares,* Buenos Aires, Espasa-Calpe Argentina, 1946.

Gui, F., «Carlo V e la convocazione del Concilio agli inizi del pontificato farnesiano», en F. Cantù y M. A. Visceglia (dirs.), *L'Italia di Carlo V,* Roma, Viella, 2003, págs. 63-95.

Gutiérrez Alonso, A., y otros, *Historia de Valladolid,* vol. III: *Valladolid, corazón del mundo hispánico, siglo* xvi, Valladolid, Ateneo de Valladolid, 1981.

— *Historia de Valladolid,* vol. IV: *Valladolid en el siglo* xvii, Valladolid, Ateneo de Valladolid, 1982.

Gutiérrez Nieto, J. I., *Las «comunidades» como movimiento antiseñorial,* Barcelona, Planeta, 1963.

— «Discriminación de los conversos y tibetización de Castilla por Felipe II», *Revista de la Universidad Complutense,* núm. 22 (1973), págs. 99-129.

— «Estructura castizo-estamental en la sociedad castellana del siglo xvi», *Hispania,* núm. 125 (1973), págs. 519-563.

— «El proceso de encantamiento social de la Castilla del siglo xvi: la respuesta conversa», en T. Egido Martínez, V. García de la Concha y O. González de Cardedal (dirs.), *Congreso Internacional Teresiano,* Salamanca, Universidad de Salamanca / Universidad Pontificia; Madrid, Ministerio de Cultura, 1983, vol. I, págs. 103-120.

Guy, A., *Vives, humanista comprometido,* Barcelona, Balmes, 1997.

Habsburgo, O., *Carlos V: un emperador para Europa,* Madrid, Edaf, 1992.

Halperín Donghi, T., «Recouvrements de civilisation: les morisques du royaume de Valence au xvi^E^ siècle», *Annales: Économies, Sociétés, Civilisations,* núm. 11 (1956), páginas 154-182.

Hamilton, E. J., *El tesoro americano y la revolución de los precios en España,* Barcelona, Ariel, 1975 [1.ª ed. en inglés, 1934].

Hanke, L., «The Other Treasure from the Indies during the

Epoch of Emperor Charles V», en P. Rassow y F. Schalk (eds.), *Karl V: der Kaiser und seine Zeit,* Colonia, Böhlau, 1960, págs. 94-103.

— *La lucha por la justicia en la conquista de América,* Madrid, Aguilar, 1967.

Henne, A., *Histoire du règne de Charles Quint en Belgique,* Bruselas-Leipzig, Maison Mayer et Flateau, 1858-1860, 10 tomos en 5 vols. [nueva versión, Bruselas-París, Rodez y Borrani, 1865-1866, 4 vols.].

Henssler, R., «Una visión en piedra: el palacio de Carlos V y la idea del imperio universal», *Cuadernos de la Alhambra,* núms. 29-30 (1993-1994), págs. 233-264.

Heras Santos, J. L. de las, «La idea de Europa en Carlos V», *Cuadernos del Lazarillo. Revista literaria y cultural,* núm. 18 (enero-junio de 2000), págs. 50-56.

Hermosilla, D. de, *Diálogo de los pajes,* Madrid, Miraguano, 1989.

Hernández Franco, J., *Cultura y limpieza de sangre en la España moderna: puritate sanguinis,* Murcia, Universidad de Murcia, 1996.

— «El "consentimiento" del emperador a los estatutos de limpieza de sangre y el comienzo del viaje hacia la Monarquía católica», en J. L. Castellano Castellano y F. Sánchez-Montes González (coords.), *Carlos V: europeísmo y universalidad,* Madrid, Sociedad Estatal para la Conmemoración de los Centenarios de Felipe II y Carlos V, 2001, vol. IV, págs. 365-385.

— *Sangre limpia, sangre española: el debate de los estatutos de limpieza de sangre (siglos* xv-xvii*),* Madrid, Cátedra, 2011.

Hernández Franco, J., y Ruiz Ibáñez, J. J., «Conflictividad social en torno a la limpieza de sangre en la España moderna», *Investigaciones Históricas,* núm. 23 (2003), págs. 35-56.

Hernando Sánchez, C. J., «La corona y la cruz: el Mediterráneo

en la monarquía de los Reyes Católicos», en L. Ribot, J. Valdeón y E. Maza (coords.), *Isabel la Católica y su época,* Valladolid, Universidad de Valladolid / Instituto de Historia Simancas, 2007, vol. I, págs. 611-649.

Herrando, C. (coord.), *Las fortificaciones en el imperio de Carlos V,* Madrid, Ediciones del Umbral, 2000.

Herrera, G. A. de, *Agricultura general,* Madrid, Imprenta Real, 1819.

Heusch, H., «Le Sacre de Charles-Quint à Aix-la-Chapelle», en J. Jacquot (ed.), *Les fêtes de la Renaissance,* vol. II: *Fêtes et céremonies au temps de Charles-Quint,* París, Centre National de la Recherche Scientifique, 1960, págs. 161-168.

Himmerich y Valencia, R., *The Encomenderos of New Spain, 1521-1555,* Austin, University of Texas Press, 1991.

Hogenberg, N., *La coronación imperial de Carlos V: grabados,* colección Joyas bibliográficas, Toledo, Imprenta de Rafael G. Menor, 1958.

Huerga, A., «Erasmismo y alumbradismo», en M. Revuelta Sañudo y C. Morón Arroyo (dirs.), *El erasmismo en España,* Santander, Sociedad Menéndez Pelayo, 1906, páginas 339-356.

Huerga, C. de la, *Obras completas,* vol. I: *Prolegómenos y testimonios literarios; El sermón de los pendones,* León, Universidad de León, 1990.

Ibáñez de Ibero, C., *Carlos V y su política mediterránea,* Madrid, Instituto de Estudios Africanos (CSIC), 1962.

Iglesias de la Vega, C., «Notas para una bibliografía sobre la acción africana de Carlos V», *Revista de Archivos, Bibliotecas y Museos,* núm. 64 (1958), págs. 447-482.

Illescas, G. de, «Jornada de Carlos V a Túnez», en C. Rosell (dir.), *Historiadores de sucesos particulares,* colección Biblioteca de Autores Españoles, 21, Madrid, Sucesores de Hernando, 1924.

ITZKOWITZ, N., *The Ottoman Empire and Islamic Tradition,* Chicago, University of Chicago Press, 1980.

JACQUART, J., *François Ier,* París, Fayard, 1982.

JIMÉNEZ GARCÍA, J., «La música en la corte de Carlos V», en J. M. Delgado Barrado (coord.), *Carlos V y el fin de una época (1500-1558),* Jaén, Universidad de Jaén, 2003, páginas 281-311.

JIMÉNEZ MONTESERÍN, M., *Introducción a la Inquisición española,* Madrid, Editora Nacional, 1980.

— «Los luteranos ante el tribunal de la Inquisición de Cuenca, 1525-1600», en J. Pérez Villanueva (dir.), *La Inquisición española: nueva visión, nuevos horizontes,* Madrid, Siglo XXI, 1980, págs. 689-736.

— «La familia Valdés de Cuenca», en F. Caballero, *Conquenses ilustres,* vol. IV: *Alonso y Juan de Valdés,* ed. facsímil, Cuenca, Diputación Provincial de Cuenca, 1995, páginas IX-LXVII.

— «La familia Valdés de Cuenca: nuevos datos», en *Los Valdés: pensamiento y literatura,* Cuenca, Instituto «Juan de Valdés» / Ayuntamiento de Cuenca, 1997, págs. 43-89.

JOVER ZAMORA, J. M., «Sobre la política exterior de España en tiempos de Carlos V», en *Carlos V (1500-1558): homenaje de la Universidad de Granada. Miscelánea de estudios sobre Carlos V y su época en el IV centenario de su muerte,* Granada, Universidad de Granada, 1958 [ed. facsímil, Granada, Universidad de Granada, 2001], páginas 111-208.

— *Carlos V y los españoles,* Madrid, Rialp, 1987.

KAGAN, R. L., «Los cronistas del emperador», en P. Navascués Palacio (dir.), *Carolus V Imperator,* Barcelona, Lunwerg, 1999, págs. 213-225.

KAMEN, H., *El gran duque de Alba,* Madrid, La Esfera de los Libros, 2005.

KELLENBENZ, H., *Los Fugger en España y Portugal hasta 1560,*

Salamanca, Junta de Castilla y León, 1999.

Keniston, H., *Francisco de los Cobos, secretario de Carlos V,* Madrid, Castalia, 1980 [1.ª ed. en inglés, 1958].

Knecht, R. J., *Un prince de la Renaissance: François Ier et son royaume,* París, Fayard, 1994.

Koenigsberger, H. G., «El Imperio de Carlos V en Europa», en G. R. Elton (dir.), *Historia del mundo moderno,* vol. 2: *La Reforma, 1520-1559,* Barcelona, Sopena, 1970.

— *La práctica del Imperio,* Madrid, Alianza Editorial, 1989.

Kohler, A., *Carlos V, 1500-1558: una biografía,* Madrid-Barcelona, Marcial Pons, 2000 [1.ª ed. en alemán, Múnich, 1999].

— «Representación y propaganda de Carlos V», en J. Martínez Millán (coord.), *Carlos V y la quiebra del humanismo político en Europa (1530-1558),* Madrid, Sociedad Estatal para la Conmemoración de los Centenarios de Felipe II y Carlos V, 2001, vol. 3, págs. 13-21.

Lacarta, S. M., *Carlos V,* Madrid, Sílex, 1998.

Ladero Quesada, M. A., *Ejércitos y armadas de los Reyes Católicos: Nápoles y El Rosellón,* Madrid, Real Academia de la Historia, 2010.

Laguna, A., *Europa Heautentimorumene, es decir, que míseramente a sí misma se atormenta y lamenta su propia desgracia,* ed. de M. Á. González Manjarrés, Valladolid, Junta de Castilla y León, 2001.

Lapeyre, H., «L'art de la guerre au temps de Charles Quint», en *Charles-Quint et son temps,* París, Centre National de la Recherche Scientifique, 1959, págs. 37-49.

— *Carlos Quinto,* Vilassar de Mar, Oikos-Tau, 1972 [1.ª ed. en francés, 1971].

— *Las monarquías europeas del siglo* xvi, Barcelona, Labor, 1976.

Larquié, C., «Le protestantisme en Espagne au xvi^E siècle»,

Bulletin de la Société de l'Histoire du Protestantisme Français, núm. 139 (1983), págs. 155-181.

Lasso de la Vega y López de Tejada, M., marqués del Saltillo, *Juan de Vega, embajador de Carlos V en Roma (1543-1547),* Madrid, Instituto de Estudios Políticos, 1946.

Lazarillo de Tormes, ed. de F. Rico, Madrid, Cátedra, 1988.

Le Bras, G., «Les confréries chrétiennes: problèmes et propositions», *Revue Historique de Droit Français et Étranger* (1940-1941), págs. 310-363.

Le Glay, A. J. G. (ed.), *Négociations diplomatiques entre la France et l'Autriche durant les trente premières années du* xvi[e] *siècle,* París, Imprimerie Nationale, 1845, 2 vols.

Lea, H. C., «Lucero the Inquisitor», *The American Historical Rewiew,* vol. 2, núm. 4 (1897), págs. 611-626.

— *Historia de la Inquisición española*, Madrid, Fundación Universitaria Española, 1981-1983, 3 vols. [1.ª ed. en inglés, Nueva York-Londres, 1907].

Lemonnier, H., *Henri II: la lutte contre la Maison d'Autriche (1519-1559),* París, Tallandier, 1983 [1.ª ed., 1907].

León, L. de, *De los nombres de Cristo,* ed. de Cristóbal Cuevas, Madrid, Cátedra, 1984.

Los Leoni (1509-1608): escultores del Renacimiento italiano al servicio de la corte de España, Madrid, Museo del Prado, 1994.

Lewis, D. B. W., *Carlos de Europa, emperador de Occidente,* Madrid, Espasa-Calpe, 1934.

Lleó Cañal, V., *Nueva Roma: mitología y humanismo en el Renacimiento sevillano,* Sevilla, Diputación Provincial de Sevilla, 1979.

Llorente, J. A., *Memoria histórica sobre cuál ha sido la opinión nacional de España acerca del tribunal de la Inquisición* (1812), publicada bajo el título *La Inquisición y los españoles,*

Madrid, Miguel Castellote, 1973.

— *Historia crítica de la Inquisición de España,* Madrid, Hiperión, 1980, 4 vols.

Longhurst, J. E., «Luther in Spain: 1520-1540», *Proceedings of the American Philosophical Society,* núm. 103-1 (1959), págs. 66-93.

López Coca, J. E., «Judíos, judeoconversos y reconciliados en el Reino de Granada a raíz de su conquista», *Gibralfaro,* núm. 29 (1978), págs. 7-22.

López de Ayala y Álvarez de Toledo, J. de, *El cardenal Cisneros, gobernador del reino: estudio histórico,* Madrid, Real Academia de la Historia, 1928, 3 vols.

López de Gómara, F., *Annals of the Emperor Charles V,* ed. y trad. inglesa de R. B. Merriman, Oxford, Clarendon Press, 1912.

— *Guerras de mar del emperador Carlos V,* Madrid, Sociedad Estatal para la Conmemoración de los Centenarios de Felipe II y Carlos V, 2000.

López de Úbeda, F., *La pícara Justina,* ed. de Bruno Damiani, Madrid, Castalia, 1982.

López Gómez, A., y otros, *Valencia,* colección Tierras de España, Madrid, Fundación Juan March, 1985.

López Vega, A., y Schwartz Girón, P. (eds.), *Luis Vives: humanista español en Europa,* Valencia, Generalitat Valenciana, 2008.

Lucas-Dubreton, J., *Charles-Quint,* París, Librairie Arthème Fayard, 1958.

Lynch, J., *España bajo los Austrias,* vol. I: *Imperio y absolutismo (1516-1558),* Barcelona, Península, 1982.

— *Carlos V y su tiempo,* Barcelona, Crítica, 2000.

Madariaga, S. de, *Charles Quint,* París, Albin Michel, 1969 [ed. parcial española, *Carlos V,* Madrid, Grijalbo-Mondadori, 1980].

Mahn-Lot, M., *La conquête de l'Amérique espagnole,* París, Presses

Universitaires de France, 1974.

MALTBY, William S., *Auge y caída del Imperio español,* Madrid, Marcial Pons, 2011.

MARAVALL, J. A., «Las etapas del pensamiento político de Carlos V», *Revista de Estudios Políticos,* núm. 100 (1958), págs. 93-146.

— «La visión utópica del Imperio de Carlos V en la España de su época», en *Carlos V (1500-1558): homenaje de la Universidad de Granada. Miscelánea de estudios sobre Carlos V y su época en el IV centenario de su muerte,* Granada, Universidad de Granada, 1958 [ed. facsímil, Granada, Universidad de Granada, 2001], págs. 41-77.

— *Carlos V y el pensamiento político del Renacimiento,* Madrid, Instituto de Estudios Políticos, 1960.

— *Las «comunidades» de Castilla: una primera revolución moderna,* Madrid, Revista de Occidente, 1970.

— *Poder, honor y élites en el siglo* XVII, Madrid, Siglo XXI de España, 1979.

— *Utopía y reformismo en la España de los Austrias,* Madrid, Siglo XXI, 1982.

— *Estudios de historia del pensamiento español,* Serie segunda: *La época del Renacimiento,* Madrid, Cultura Hispánica, 1984.

— *La literatura picaresca desde la historia social,* Madrid, Taurus, 1986.

MARCOS MARTÍN, A., «Historia y desarrollo: el mito historiográfico de la burguesía. Un apunte sobre la transición al capitalismo», en L. M. Enciso Recio (coord.), *La burguesía española en la Edad Moderna,* Valladolid, Universidad de Valladolid, 1996, vol. I, págs. 15-34.

MARIANA, J. de, *Historia general de España,* Biblioteca de Autores Españoles, núm. XXXI, Madrid, Atlas, 1950.

MARÍAS, F., *La arquitectura del Renacimiento en Toledo (1541-*

1631), Madrid, Consejo Superior de Investigaciones Científicas, 1983-1986, 4 vols.

— «De iglesia a templo: notas sobre la arquitectura religiosa del siglo XVI», en E. E. Rosenthal, F. Checa Cremades y otros, *Seminario sobre arquitectura imperial,* Granada, Universidad de Granada, 1988, págs. 113-136.

— *El largo siglo* XVI*: los usos artísticos del Renacimiento español,* Madrid, Taurus, 1989.

— *Los Mendoza y la introducción del Renacimiento en España: nobleza, coleccionismo y mecenazgo,* Sevilla, Real Maestranza de Caballería, 1998.

— «El palacio de Carlos V en Granada: formas romanas, usos castellanos», en M. J. Redondo Cantera y M. A. Zalama (dirs.), *Carlos V y las artes: promoción artística y familia imperial,* Valladolid, Universidad de Valladolid, 2000, págs. 107-128.

MÁRQUEZ, A., *Los alumbrados: orígenes y filosofía,* Madrid, Taurus, 1972.

MÁRQUEZ VILLANUEVA, F., «Conversos y cargos concejiles en el siglo XV», *Revista de Archivos, Bibliotecas y Museos,* núm. 63 (1957), págs. 503-540.

— *Espiritualidad y literatura en el siglo* XVI*,* Madrid, Alfaguara, 1968.

— *De la España judeoconversa: doce estudios,* Barcelona, Bellaterra, 2006.

MARTÍNEZ DE CAMPOS, C., *España bélica: el siglo* XVI*,* Madrid, Aguilar, 1966.

MARTÍNEZ GIL, F. (coord.), *En torno a las Comunidades de Castilla,* Cuenca, Universidad de Castilla-La Mancha, 2002.

MARTÍNEZ MILLÁN, J., «Las élites de poder durante el reinado de Carlos V a través de los miembros del Consejo de Inquisición (1516-1558)», *Hispania,* vol. 48, núm. 168

(1988), págs. 103-168.

— «Las perspectivas españolas sobre la figura de Carlos V», *Historiar,* núm. 6 (2000), págs. 25-41.

— «Fazioni politiche e correnti spirituali nel servizio dell'imperatore Carlo V», en F. Cantù y M. A. Visceglia (dirs.), *L'Italia di Carlo V: guerra, religione e politica nel primo cinquecento,* Roma, Viella, 2003, págs. 3-39.

— «Nobleza hispana, nobleza cristiana: los estatutos de limpieza de sangre», en M. Rivero Rodríguez (coord.), *Nobleza hispana, nobleza cristiana: la Orden de San Juan,* Madrid, Polifemo, 2009, vol. 1, págs. 677-758.

— «La Casa de Austria: una justificación político-religiosa», en J. Martínez Millán y R. González Cuerva (coords.), *La dinastía de los Austria: las relaciones entre la Monarquía Católica y el Imperio,* Madrid, Polifemo, 2011, vol. I, págs. 9-58.

Martínez Millán, J. (coord.), *Carlos V y la quiebra del humanismo político en Europa (1530-1558),* Madrid, Sociedad Estatal para la Conmemoración de los Centenarios de Felipe II y Carlos V, 2001, 4 vols.

Martínez Millán, J., y Carlos Morales, C. J. (dirs.), *La corte de Carlos V,* Madrid, Sociedad Estatal para la Conmemoración de los Centenarios de Felipe II y Carlos V, 2000.

Martínez Millán, J., y Rivero Rodríguez, M. (coords.), *Centros de poder italianos en la Monarquía Hispánica (siglos* XV-XVIII*),* Madrid, Polifemo, 2010, 3 vols.

Martínez Peñas, L., *El confesor del rey en el Antiguo Régimen,* Madrid, Editorial Complutense, 2007.

Martínez Ruiz, E., «El ejército de los Austrias», *Estudis,* núm. 27 (2001), págs. 7-21.

— *Los soldados del rey: los ejércitos de la Monarquía Hispánica (1480-1700),* Madrid, Actas, 2008.

MATHEEUSSEN, C., «Vives et la problématique sociale de son temps, son attitude envers la mendicité et le vagabondage», en J. J. Fernández Nieto, A. Melero Bellido y A. Mestre Sanchis (dirs.), *Luis Vives y el humanismo europeo,* Valencia, Universitat de València, 1998, págs. 107-115.

Maximiliano de Austria, gobernador de Carlos V en España: cartas al emperador, ed. de R. Rodríguez Laso, Madrid, Consejo Superior de Investigaciones Científicas, 1963.

MAYER, J.-P., *Pavie: 1525,* Le Mans, Cénomane, 1998.

MAZARÍO COLETO, M.ª del C., *Isabel de Portugal, emperatriz y reina de España,* Madrid, Consejo Superior de Investigaciones Científicas, 1951.

MÉCHOULAN, H., *Le sang de l'autre ou l'honneur de Dieu,* París, Fayard, 1979 [ed. española: *El honor de Dios: indios, judíos y moriscos en el Siglo de Oro,* Barcelona, Argos Vergara, 1981].

MENÉNDEZ PELAYO, M., *Historia de los heterodoxos españoles,* colección Biblioteca de Autores Cristianos, Madrid, La Editorial Católica, 1956.

MENÉNDEZ PIDAL, R., «Formación del fundamental pensamiento político de Carlos V», en *Charles-Quint et son temps,* París, Centre National de la Recherche Scientifique, 1959, págs. 1-8.

— *La idea imperial de Carlos V,* Madrid, Espasa-Calpe, 1963 [1.ª ed., Buenos Aires, 1941].

MERRIMAN, R. B., *Carlos V: el emperador y el imperio español en el viejo y nuevo mundo,* Madrid, Espasa-Calpe, 1960.

MESNARD, P., «L'expérience politique de Charles V et les enseignements d'Érasme», en J. Jacquot (ed.), *Les fêtes de la Renaissance,* vol. II: *Fêtes et céremonies au temps de Charles-Quint,* París, Centre National de la Recherche Scientifique, 1960, páginas 45-56.

MEXIA, P., *Relación de las Comunidades de Castilla,* Madrid, Imprenta Ribadeneyra, 1852 [reed., Madrid, Atlas, 1946,

colección Biblioteca de Autores Españoles, 21; Barcelona, Muñoz Moya y Montraveta, 1985].

— *Historia del emperador Carlos V (1545),* ed. de J. de Mata Carriazo, Madrid, Espasa-Calpe, 1945.

Mignet, M., *Charles Quint: son abdication, son séjour à Yuste et sa mort,* París, Librairie Académique Didier et Cie, 1863.

— *Rivalité de François Ier et Charles Quint,* París, Didier, 1875, 2 vols.

Miquel de Giginta, chanoine d'Elne, Perpiñán, Les Estivales de Perpignan, 2003.

Mitchell, B., «Carlos V como triunfador», en P. Navascués Palacio (dir.), *Carolus V Imperator,* Barcelona, Lunwerg, 1999, págs. 213-251.

Mollat, M., *Les pauvres au Moyen Âge,* París, Complexe, 1978.

Montoiche, G. de, «Voyage et expédition de Charles-Quint au pays de Tunis, de 1535», en L. P. Gachard (ed.), *Collection des voyages des souveraines des Pays-Bas,* Bruselas, F. Hayez, 1881, vol. III, págs. 317-388 [págs. 489-400: apéndices].

Montuenga, C., *El ejército de Carlos V: los Tercios Españoles,* Madrid, Barreira, 1984.

Morales, A. J. (coord.), *La fiesta en la época de Carlos V,* Madrid, Sociedad Estatal para la Conmemoración de los Centenarios de Felipe II y Carlos V, 2000.

Morales Padrón, F., *Historia de Sevilla: la ciudad del Quinientos,* Sevilla, Universidad de Sevilla, 1989.

Morel-Fatio, A., *Historiographie de Charles-Quint, suivie des mémoires de Charles-Quint,* colección Bibliothèque de l'École des Hautes Études. Sciences Historiques et Philologiques, 202, París, Librairie Honoré Champion, 1913.

Moreno Martínez, D., «La Inquisición vista desde dentro: la visita del licenciado Cervantes al tribunal del Santo Oficio de Barcelona (1560)», *Historia Social,* núm. 32 (1998), págs.

75-95.

— «Carlos V y la Inquisición», en J. L. Castellano Castellano y F. Sánchez-Montes González (coords.), *Carlos V: europeísmo y universalidad,* Madrid, Sociedad Estatal para la Conmemoración de los Centenarios de Felipe II y Carlos V, 2001, vol. II, págs. 421-435.

Moreno Mendoza, A. *Francisco de los Cobos y su época,* Madrid, Electra, 1997.

El mundo de Carlos V: de la España medieval al Siglo de Oro, Madrid, Sociedad Estatal para la Conmemoración de los Centenarios de Felipe II y Carlos V, 2000.

La música en la corte española de Carlos V, Madrid, Ministerio de Educación y Cultura, 1974.

Nadal, J., «La revolución de los precios españoles en el siglo xvi: estado actual de la cuestión», *Hispania,* núm. 77 (1959), págs. 503-529.

Navagero, A., *Viaje por España (1524-1526),* Madrid, Turner, 1978.

Navascués Palacio, P. (dir.), *Carolus V Imperator,* Barcelona, Lunwerg, 1999.

Nieto, J. C., *Juan de Valdés y los orígenes de la Reforma en España e Italia,* México-Madrid-Buenos Aires, Fondo de Cultura Económica, 1979.

— *El Renacimiento y la otra España: visión cultural socioespiritual,* Ginebra, Droz, 1997.

Nieto, V.; Morales, A. J., y Checa, F., *Arquitectura del Renacimiento en España,* Madrid, Cátedra, 1989.

Ochoa Brun, M. A., *Historia de la diplomacia española,* vol. V, Madrid, Ministerio de Asuntos Exteriores y de Cooperación, 2003.

Ortega y Gasset, J., *Obras completas,* vol. 9: *Una interpretación de la historia universal,* Madrid, Alianza Editorial, 1983.

OZNAYA, J. de, «Batalla de Pavia y prisión del rey de Francia Francisco I», *Colección de Documentos Inéditos para la Historia de España (CODOIN),* vol. IX (1846), págs. 406-486.

PARA CERVANTES, N. (coord.), *Humanismo y Reforma en el siglo* XVI, Valencia, Generalitat Valenciana, 2002.

PARDO MOLERO, J. F., *La defensa del imperio: política militar en la Valencia de Carlos V,* Valencia, Universitat de València, 1999.

— *La defensa del Imperio: Carlos V, Valencia y el Mediterráneo,* Madrid, Sociedad Estatal para la Conmemoración de los Centenarios de Felipe II y Carlos V, 2001.

— «Los triunfos de Carlos V: transferencias culturales y políticas en la exaltación de la monarquía», en A. Dubet y J. J. Ruiz Ibáñez (eds.), *Las monarquías española y francesa (siglos* XVI-XVIII*): ¿dos modelos políticos?,* Madrid, Casa de Velázquez, 2010, págs. 17-30.

PARELLO, V., *Les judéo-convers, Tolède* XV^e^-XVI^e^ *siècles: de l'exclusion à l'intégration,* París, L'Har- mattan, 1999.

PARR, J. A., «La estructura satírica del *Lazarillo»,* en M. Criado de Val (dir.), *La picaresca: orígenes, textos y estructuras. Actas del I Congreso Internacional sobre la Picaresca,* Madrid, Fundación Universitaria Española, 1979, págs. 375-381.

PASTOR, L., *Historia de los papas desde fines de la Edad Media,* Barcelona, Gustavo Gili, 1911-1927, vols. VII-XIV.

PASTORE, S., *Una herejía española: conversos, alumbrados e Inquisición (1449-1559),* Madrid, Marcial Pons, 2010.

PENNA, M., «Las ideas imperiales de Carlos V y de su Gran Canciller Gattinara», en *Estudios carolinos: cuarto centenario del emperador Carlos V. Curso de conferencias (octubre-diciembre 1958),* Barcelona, Universidad de Barcelona, 1958, págs. 95-113.

PÉREZ, B., *Inquisition, pouvoir, société: la province de Séville et ses*

judéoconvers sous les Rois Catholiques, París, Honoré Champion, 2007.

PÉREZ, J., «Moines frondeurs et sermons subversifs en Castille pendant le premier séjour de Charles Quint en Espagne», *Bulletin Hispanique,* núm. 67-1-2 (1965), págs. 5-24 [reed. en J. Pérez, *De l'humanisme aux Lumières: études sur l'Espagne et l'Amérique,* Madrid, Casa de Velázquez, 2000, págs. 17-32].

— *La révolution des «Comunidades» de Castille (1520-1521),* Burdeos, Institut d'Études Ibériques et Ibéro-américaines, 1970 [ed. española: *La revolución de las Comunidades de Castilla (1520-1521),* Madrid, Siglo XXI, 1977].

— «El erasmismo y las corrientes espirituales afines», en M. Revuelta Sañudo y C. Morón Arroyo (dirs.), *El erasmismo en España,* Santander, Sociedad Menéndez Pelayo, 1986, págs. 323-338.

— *Los comuneros,* Madrid, Historia 16, 1989.

— «Una visión humanista de Europa a mediados del siglo XVI: el discurso sobre Europa del doctor Laguna», en *Pouvoirs et société dans l'Espagne moderne: hommage à Bartolomé Bennassar,* Toulouse, Presses Universitaires du Mirail, 1993, págs. 23-37 [reed. en J. Pérez, *De l'humanisme aux Lumières: études sur l'Espagne et l'Amérique,* Madrid, Casa de Velázquez, 2000, págs. 323-331].

— *Charles Quint, empereur des deux mondes,* París, Gallimard, 1994.

— «Renacimiento y mentalidad burguesa», en L. M. Enciso Recio (dir.), *La burguesía española en la Edad Moderna,* Valladolid, Universidad de Valladolid, 1996, vol. I, págs. 59-67.

— *Carlos V,* Madrid, Temas de Hoy, 1999.

— «La idea imperial de Carlos V», en J. L. Castellano Castellano y F. Sánchez-Montes González (coords.), *Carlos*

V: europeísmo y universalidad, Madrid, Sociedad Estatal para la Conmemoración de los Centenarios de Felipe II y Carlos V, 2001, vol. I, págs. 239-250.

— «Las Comunidades de Castilla: nuevas perspectivas», en F. Martínez Gil (coord.), *En torno a las Comunidades de Castilla,* Cuenca, Universidad de Castilla-La Mancha, 2002, págs. 133-145.

— *Cisneros, el cardenal de España,* Madrid, Taurus, 2014.

Pérez Escohotado, J., *Antonio de Medrano, alumbrado epicúreo: proceso inquisitorial (Toledo, 1530),* Madrid, Verbum, 2003.

Pérez García, P., «El trabajo en la obra de Juan Luis Vives: de la humana menesterosidad al proyecto humanista», en *El trabajo en la historia,* Salamanca, Universidad de Salamanca, 1996, págs. 129-173.

Pérez Villanueva, J. (dir.), *La Inquisición española: nueva visión, nuevos horizontes,* Madrid, Siglo XXI, 1980.

Pérez Villanueva, J., y Escandell Bonet, B. (dirs.), *Historia de la Inquisición en España y América,* Madrid, Biblioteca de Autores Cristianos / Centro de Estudios Inquisitoriales, 1984-2000, 3 vols.

Pi Corrales, M. de P., «La armada de los Austrias», *Estudis,* núm. 27 (2001), págs. 23-51.

Pierson, P., «Carlos V, gobernante», en P. Navascués Palacio (dir.), *Carolus V Imperator,* Barcelona, Lunwerg, 1999, págs. 213-225.

Pineda, J. de, *Diálogos familiares de agricultura cristiana* (Salamanca, 1589), Biblioteca de Autores Españoles, núm. 169, Madrid, Atlas, 1964.

Pinto Crespo, V., «La herejía como problema político: raíces teológicas e implicaciones», en M. Revuelta Sañudo y C. Morón Arroyo (dirs.), *El erasmismo en España,* Santander, Sociedad Menéndez Pelayo, 1986, págs. 289-304.

Piñero Ramírez, P. M., y Wentzlaff-Eggebert, C. (eds.), *Sevilla en el imperio de Carlos V,* Sevilla, Universidad de Sevilla, 1991.

Porqueres i Gené, E., *Lourde alliance: mariage et identité chez les descendants de juifs convertis à Majorque,* París, Kimé, 1995.

Poutrin, I., «La conversion des musulmans de Valence (1521-1525) et la doctrine de l'Église sur les baptêmes forcés», *Revue Historique,* núm. 648 (2008), págs. 819-855.

Prawdin, M., *Juana la Loca,* Barcelona, Juventud, 1953.

Prodi, P., *Christianisme et monde moderne: cinquante ans de recherches,* París, Gallimard / Seuil, 2006.

Puaux, A., *Madama, fille de Charles Quint, régente des Pays-Bas,* París, Payot, 1987.

Quatrefages, R., *Los tercios españoles (1567-1577),* Madrid, Fundación Universitaria Española, 1979.

— «La fortificación en España durante el Renacimiento», en *Temas de Historia Militar: primer Congreso de Historia Militar, Zaragoza, 1982,* vol. I: *Ponencias,* Madrid, Servicio de Publicaciones del Estado Mayor del Ejército, 1983, págs. 131-142.

— *La revolución militar moderna: el crisol español,* Madrid, Ministerio de Defensa, 1986.

— «El ejército», en J. L. Castellano Castellano y F. Sánchez-Montes González (coords.), *Carlos V: europeísmo y universalidad,* Madrid, Sociedad Estatal para la Conmemoración de los Centenarios de Felipe II y Carlos V, 2001, vol. II, págs. 491-511.

Quinsonas, E. de, *Matériaux pour servir à l'histoire de Marguerite d'Autriche, duchesse de Savoie, régente des Pays-Bas,* París, Delaroque, 1860, 3 vols.

Rábade Obradó, M., *Los judeoconversos: una élite de poder en la corte de los Reyes Católicos,* Madrid, Sigilo, 1993.

Rady, M., *Carlos V,* Madrid, Alianza Editorial, 1997.

RALLO GRUSS, A., *Antonio de Guevara en su contexto renacentista,* Madrid, Cupsa, 1979.

RAMOS SOSA, R., *Fiestas reales sevillanas en el Imperio (1500-1550),* en M.ª P. Almoguera Sallent y otros, *Premios Ciudad de Sevilla de Investigación 1986,* Sevilla, Universidad de Sevilla, 1988, págs. 163-238.

RASSOW, P., *El mundo político de Carlos V,* Madrid, Afrodisio Aguado, 1945.

— «Carlos V», en *Carlos V (1500-1558): homenaje de la Universidad de Granada. Miscelánea de estudios sobre Carlos V y su época en el IV centenario de su muerte,* Granada, Universidad de Granada, 1958 [ed. facsímil, Granada, Universidad de Granada, 2001], págs. 17-25.

REDONDO, A., «Luther et l'Espagne de 1520 à 1536», *Mélanges de la Casa de Velázquez,* núm. I (1965), págs. 109-165.

— «Les premiers "illuminés" castillans et Luther», en M. Bataillon y otros, *Aspects du libertinisme au* XVI[e] *siècle,* París, Vrin, 1974, págs. 85-91.

— *Antonio de Guevara (1480?-1545) et l'Espagne de son temps: de la carrière officielle aux oeuvres politico-morales,* Ginebra, Droz, 1976.

— «Pauperismo y mendicidad en Toledo, en la época del *Lazarillo»,* en *Hommage des hispanistes français à Noël Salomon,* Barcelona, Laia, 1979, págs. 703-724.

— «El primer plan de asimilación de los moriscos granadinos: el del doctor Carvajal (1526)», en *Les morisques et leur temps,* París, Centre National de la Recherche Scientifique, 1983, págs. 111-123.

— «La "prensa primitiva" ("relaciones de sucesos") al servicio de la política imperial de Carlos V», en C. Strosetzki (ed.), *Aspectos históricos y culturales bajo Carlos V,* Frankfurt am Main, Vervuert / Madrid, Editorial Iberoamericana, 2000, págs. 246-276.

— «El discurso sobre Europa del doctor Laguna (Colonia, 1543), entre amargura y esperanza», en J. Martínez Millán (coord.), *Carlos V y la quiebra del humanismo político en Europa (1530-1558),* Madrid, Sociedad Estatal para la Conmemoración de los Centenarios de Felipe II y Carlos V, 2001, vol. 3, págs. 261-275.

— *Revisitando las culturas del Siglo de Oro: mentalidades, tradiciones culturales, creaciones paraliterarias y literarias,* Salamanca, Universidad de Salamanca, 2007.

Redondo Cantera, M. J., y Zalama, M. A. (coords.), *Carlos V y las artes: promoción artística y familia imperial,* Valladolid, Universidad de Valladolid, 2000.

Reglà, J., «Carlos V y Barcelona», en *Estudios carolinos: cuarto centenario del emperador Carlos V. Curso de conferencias (octubre-diciembre 1958),* Barcelona, Universidad de Barcelona, 1958, págs. 39-51.

— «El viraje de Felipe II», en A. Ubieto y otros, *Introducción a la historia de España,* 8.ª ed., Barcelona, Teide, 1971.

Reglà, J., y otros, *Història del País Valencià,* vol. III: *De les Germanies a la Nova Planta,* Barcelona, Edicions 62, 1989.

Relazioni di Ambasciatori veneti al Senato: Germania (1557-1654), ed. de L. Firpo, Turín, Bottega d'Erasmo, 1968.

Relazioni di Ambasciatori veneti al Senato: Germania (1506-1554), ed. de L. Firpo, Turín, Bottega d'Erasmo, 1970.

Révah, I. S., «Les marranes», *Revue des Études Juives,* núm. 118 (1959-1960), págs. 29-77.

Revuelta Sañudo, M., y Morón Arroyo, C. (dirs.), *El erasmismo en España,* Santander, Sociedad Menéndez Pelayo, 1986.

Rey Hazas, A., «El "caso" de Lázaro de Tormes, todo problemas», en J. Martínez Millán (coord.), *Carlos V y la quiebra del humanismo político en Europa (1530-1558),* Madrid, Sociedad Estatal para la Conmemoración de los Centenarios de Felipe II y Carlos V, 2001, vol. 3, págs. 277-

300.

Reyes y mecenas: los Reyes Católicos, Maximiliano I y los inicios de la casa de Austria en España, catálogo de exposición, Madrid, Electa, 1992.

Riberol, B. de, *Libro contra la ambición y codicia desordenada de aqueste tiempo: llamado Alabanza de la pobreza,* Sevilla, 1556, ed. facsímil, Las Palmas, Mancomunidad de Cabildos de Las Palmas, 1980.

Ribot, L.; Valdeón, J., y Maza, E. (coords.), *Isabel la Católica y su época,* Valladolid, Universidad de Valladolid / Instituto de Historia Simancas, 2007, 2 vols.

Ríos, F. de los, *Religión y Estado en la España del siglo* xvi, México, Fondo de Cultura Económica, 1956.

Ríos Mazcarelle, M., *Carlos V: el emperador (1500-1558),* Madrid, Alderabán, 1997.

Robertson, W., *Histoire du règne de l'empereur Charles-Quint,* París, Chez Janet et Cotelle, 1817 [ed. española: *Historia del reinado del emperador Carlos Quinto,* Madrid, Imprenta de I. Sancha, 1821].

Rodríguez Laso, R. (ed.), *Maximiliano de Austria, gobernador de Carlos V en España: cartas al emperador,* Madrid, Consejo Superior de Investigaciones Científicas, 1961.

Rodríguez-Salgado, M. J., *Un imperio en transición: Carlos V, Felipe II y su mundo, 1551-1559,* Barcelona, Crítica, 1992.

Rodríguez-Salgado, M. J., y Usero Abellán, A., *Carlos V,* Barcelona, Bruguera, 1983.

Rodríguez Villa, A., *Doña Juana la Loca,* Madrid, Imprenta de Fortanet, 1892.

— «El emperador Carlos V y su corte según las cartas de don Martín de Salinas», *Boletín de la Real Academia de la Historia,* núms. 42-44 (1903-1905).

Rosenthal, E., «Plus Oultre: The Imperial Idea of Charles V in

His Columnar Device on the Alhambra», en R. Engass y M. Stokstad (eds.), *Hortus Imaginum: Essays in Western Art,* Lawrence (Kansas), University of Kansas, 1974, págs. 85-93.

— *El palacio de Carlos V en Granada,* Madrid, Alianza Editorial, 1988.

— *La catedral de Granada: un estudio sobre el Renacimiento español,* Granada, Universidad de Granada / Diputación Provincial de Granada, 1990.

Ruiz Martín, F., «Las finanzas del emperador», en J. L. Castellano Castellano y F. Sánchez-Montes González (coords.), *Carlos V: europeísmo y universalidad,* Madrid, Sociedad Estatal para la Conmemoración de los Centenarios de Felipe II y Carlos V, 2001, vol. II, págs. 513-522.

Rumeu de Armas, A., «Franceses y españoles en el Atlántico en tiempo del Emperador», en *Charles-Quint et son temps,* París, Centre National de la Recherche Scientifique, 1959, págs. 61-75.

— «El cardenal Tavera, gobernador general de España», *Boletín de la Real Academia de la Historia,* t. 203, cuaderno 2 (2006), págs. 163-188.

Sallmann, J. M., *Charles Quint: l'Empire éphémère,* París, Payot & Rivages, 2000.

Salomon, N., *La campagne de Nouvelle-Castille à la fin du* xvi[e] *siècle d'après les Relaciones topográficas,* París, SEVPEN, 1964 [ed. española: *La vida rural castellana en tiempos de Felipe II,* Barcelona, Planeta, 1973; reed. en Barcelona, Ariel, 1982].

Salvador Esteban, E., *Carlos V: emperador de imperios,* Pamplona, EUNSA, 2001.

Sánchez Montes, J., *Actitudes del español en la época de Carlos I,* Sevilla, Escuela de Estudios Hispano-Americanos, 1951.

— *Franceses, protestantes, turcos: los españoles ante la política internacional de Carlos V,* Madrid, Consejo Superior de Investigaciones Científicas, Escuela de Historia Moderna,

1951 [reed. en Granada, Universidad de Granada, 1995].

— «Sobre las Cortes de Toledo de 1538-1539», en *Carlos V (1500-1558): homenaje de la Universidad de Granada. Miscelánea de estudios sobre Carlos V y su época en el IV centenario de su muerte,* Granada, Universidad de Granada, 1958 [ed. facsímil, Granada, Universidad de Granada, 2001].

Sandoval, P. de, *Historia de la vida y hechos del emperador Carlos V,* colección Biblioteca de Autores Españoles, 80, 81, 82, Madrid, Atlas, 1955.

Santa Cruz, A. de, *Crónica del emperador Carlos V,* Madrid, Patronato de Huérfanos e Intendencia e Intervención Militares, 1920-1925, 5 vols.

Santolaria Sierra, F. F., *El gran debate sobre los pobres en el siglo* xvi*: Domingo de Soto y Juan de Robles, 1545,* Barcelona, Ariel, 2003.

Sanz Serrano, M. J., «Arquitecturas efímeras levantadas en Sevilla para la entrada de Carlos V: relaciones con las otras entradas reales del siglo xvi en la ciudad», en C. Morte García, *El arte en las cortes de Carlos V y Felipe II,* Madrid, Consejo Superior de Investigaciones Científicas, 1999, págs. 181-187.

Sassier, P., *Du bon usage des pauvres,* París, Fayard, 1990.

Schilling, H., «Charles Quint et la religion: la lutte pour la pureté el l'unité du christianisme», en H. Soly (dir.), *Charles Quint, 1500-1558: l'empereur et son temps,* Arlés, Actes Sud, 2000, págs. 285-363.

Schmidt, P., «El protestante: Martín Lutero, el luteranismo y el mundo germánico en el pensamiento e imaginario españoles de la época moderna», en X. M. Núñez Seixas y F. Sevillano Calero (coords.), *Los enemigos de España: imagen del otro, conflictos bélicos y disputas nacionales (siglos* xvi-xx*),* Madrid, Centro de Estudios Políticos y Constitucionales, 2010, págs. 54-75.

SCHNEIDER, R., *Bartolomé de las Casas frente a Carlos V,* Madrid, Encuentro, 1979.

SCHWARTZ, S. B., *All Can Be Saved: Religious Tolerance and Salvation in the Iberian Atlantic World,* Nueva York-Londres, Yale University Press, 2008.

SEBASTIÁN, S., *El arte en la época de Carlos V,* Madrid, Publicaciones Españolas, 1958.

— *Arte y humanismo,* Madrid, Cátedra, 1981.

SEBASTIÁN, S.; GARCÍA GAINZA, C., y BUENDÍA, R., *Historia del arte hispánico,* vol. III: *El Renacimiento,* Madrid, Alhambra, 1980.

SECO, C., «España y el emperador», en *Estudios carolinos: cuarto centenario del emperador Carlos V. Curso de conferencias (octubre-diciembre 1958),* Barcelona, Universidad de Barcelona, 1958, págs. 55-66.

SELKE, A., «Algunos datos nuevos sobre los primeros alumbrados: el edicto de 1525 y su relación con el proceso de Alcaraz», *Bulletin Hispanique,* núm. 54 (1952), páginas 125-152.

— «El caso del bachiller Antonio de Medrano, iluminado epicúreo del siglo XVI», *Bulletin Hispanique,* núm. 58 (1956), págs. 393-420.

— «Vida y muerte de Juan López de Celaín, alumbrado vizcaíno», *Bulletin Hispanique,* núm. 62 (1960), págs. 136-162.

— *El Santo Oficio de la Inquisición: proceso de Fr. Francisco Ortiz,* Madrid, Guadarrama, 1968.

— «El iluminismo de los conversos y la Inquisición. Cristianismo interior de los alumbrados: resentimiento y sublimación», en J. Pérez Villanueva (dir.), *La Inquisición española: nueva visión, nuevos horizontes,* Madrid, Siglo XXI, 1980, págs. 617-636.

SICROFF, A. A., *Los estatutos de limpieza de sangre: controversias*

entre los siglos XV *y* XVII [1.ª ed. en francés, 1960], Madrid, Taurus, 1985.

SOLY, H. (dir.), *Charles Quint, 1500-1558: l'empereur et son temps,* Arlés, Actes Sud, 2000 [ed. española: *Carlos V, 1500-1558,* Madrid, Fundación Carlos de Amberes / Fonds Mercator, 2000].

SOLY, H., y VAN DE WIELE, J. (coords.), *Carolus: Charles Quint, 1500-1558,* Lovaina, Snœck-Ducaju & Zoon, 1999.

SOTO, D. de, *Deliberación en la causa de los pobres (y réplica de fray Juan de Robles),* Madrid, Instituto de Estudios Políticos, 1965.

SOTO Y MONTES, J., «Organización militar española de la Casa de Austria (siglo XVI)», *Revista de Historia Militar,* año IX, núm. 18 (1965), págs. 67-116.

SOUBEYROUX, J., «Sur un projet original d'organisation de la bienfaisance en Espagne au XVI^E siècle», *Bulletin Hispanique,* núm. 74 (1972), págs. 118-124.

STROSETZKI, C. (ed.), *Aspectos históricos y culturales bajo Carlos V,* Frankfurt am Main, Vervuert / Madrid, Editorial Iberoamericana, 2000.

SUÁREZ DE FIGUEROA, C., *El pasajero,* Barcelona, PPU, 1988, 2 vols.

TAFURI, M., «Il Palazzo di Carlo V a Granada: architettura "a lo romano" e iconografia imperiale», *Ricerche di Storia dell'Arte,* núm. 32 (1987), págs. 4-26 [ed. española: «El Palacio de Carlos V en Granada: arquitectura "a lo romano" e iconografía imperial», *Cuadernos de la Alhambra,* núm. 24 (1988), págs. 77-108].

TELLECHEA IDÍGORAS, J. I., «Biblias publicadas fuera de España secuestradas por la Inquisición de Sevilla en 1552», *Bulletin Hispanique,* núm. 64 (1962), págs. 236-247.

— *El arzobispo Carranza y su tiempo,* Madrid, Guadarrama, 1968.

— *Tiempos recios: Inquisición y heterodoxias,* Salamanca, Sígueme, 1977.

— «Perfil teológico del protestantismo castellano», *Diálogo Ecuménico,* núm. 17 (1982), págs. 315-373.

— «El protestantismo castellano (1558-1559): un *topos* (M. Bataillon) convertido en tópico historiográfico», en M. Revuelta Sañudo y C. Morón Arroyo (dirs.), *El erasmismo en España,* Santander, Sociedad Menéndez Pelayo, 1986, págs. 305-321.

— *Así murió el emperador: la última jornada de Carlos V (Yuste, 21 de septiembre de 1558),* Salamanca, Universidad Pontificia de Salamanca, 1995.

— *Paulo IV y Carlos V: la renuncia del imperio a debate,* Madrid, Fundación Universitaria Española, 2001.

TÉLLEZ, J., *Carlos V en Yuste,* Madrid, Delblan, 1969.

TÉLLEZ ALARCIA, D., «El papel del norte de África en la política exterior hispana (siglos XV-XVI)», *Tiempos Modernos. Revista electrónica de Historia Moderna,* vol. I, núm. 1 (2000) [http://www.tiemposmodernos.org/tm3/index.php/tm/article

THOMAS, H., *El imperio español de Carlos V,* Barcelona, Planeta, 2010.

THOMAS, W., «La creciente represión del protestantismo en la España carolina», en J. Martínez Millán (coord.), *Carlos V y la quiebra del humanismo político en Europa (1530-1558),* Madrid, Sociedad Estatal para la Conmemoración de los Centenarios de Felipe II y Carlos V, 2001, vol. 4, págs. 281-307.

— «Del miedo al converso hacia el miedo al protestante: la Inquisición española bajo Carlos V y Felipe II», en *Dos monarcas y una historia común: España y Flandes bajo los reinados de Carlos V y Felipe II,* Madrid, Sociedad Estatal para la Conmemoración de los Centenarios de Felipe II y Carlos V, 2001, págs. 181-194.

— *Los protestantes y la Inquisición en España en tiempos de Reforma y Contrarreforma,* Lovaina, Leuven University Press, 2001.

— *La represión del protestantismo en España, 1517-1648,* Lovaina, Leuven University Press, 2001.

Trevor-Roper, H., *Príncipes y artistas: mecenazgo e ideología en cuatro cortes de los Habsburgo (1517-1623),* Madrid, Celeste, 1992.

Triadó, J. R., *Carlos V y su época,* Barcelona, Carrogio, 1999.

Tritsch, W., *Charles Quint,* París, Les Éditions de la Table Ronde, 1947.

Truyol y Serra, A. (dir.), *Tratados internacionales de España. Periodo de la preponderancia española: Carlos V,* Madrid, Consejo Superior de Investigaciones Científicas, 1978-1986, 3 tomos en 5 vols.

Tyler, R., *El emperador Carlos V,* Madrid, Juventud, 1959 [1.ª ed. en inglés, póstuma, 1956].

Usunáriz Garayoa, J. M., «La caza de brujas en la Navarra moderna (siglos xvi-xviii)», *Revista Internacional de los Estudios Vascos,* núm. extraordinario 9 (2012), págs. 306-350.

Valdés, A. de, *Diálogo de Mercurio y Carón,* ed. de J. Fernández Montesinos, Madrid, Espasa-Calpe, 1954.

— *Diálogo de las cosas acaecidas en Roma,* ed. de R. Navarro Durán, Madrid, Cátedra, 1992.

Vallés Borràs, V. J., *La germanía,* Valencia, Institució Alfons el Magnànim, 2000.

Vandenesse, J. de, «Itinéraire de Charles-Quint de 1506 à 1531: journal des voyages de Charles-Quint, de 1514 à 1551», en L. P. Gachard (ed.), *Collection des voyages des souveraines des Pays-Bas,* vol. II, Bruselas, F. Hayez, 1874.

Vera y Figueroa, J. A. de, conde de la Roca, *Epítome de la vida y hechos del invicto emperador Carlos V,* Bruselas, Francisco

Foppens, 1656 [ed. moderna: *Epítome de la vida i hechos del invicto enperador [sic] Carlos V,* Valencia, Universitat de València, 2000].

Verlinden, C., «Crises économiques et sociales en Belgique à l'époque de Charles Quint», en *Charles-Quint et son temps,* París, Centre National de la Recherche Scientifique, 1959, págs. 177-190.

Viaje de Turquía, ed. de M. S. Ortola, Madrid, Castalia, 2000.

Viaud, A. (ed.), *Lettres des souverains portugais à Charles Quint et à l'imperatrice (1528-1532),* Lisboa, Centre Culturel Calouste Gulbenkian / París, Commission Nationale pour les Commemorations des Découvertes Portugaises, 1994.

Vicens Vives, J., «Imperio y administración en tiempo de Carlos V», en *Charles-Quint et son temps,* París, Centre National de la Recherche Scientifique, 1959, págs. 9-21.

Vidal Beltrán, E., «El cuaderno de un visitador de moriscos», *Estudis,* núm. 8 (1979-1980), págs. 37-69.

Vidal Juan, J., «Los municipios y el movimiento agermanado en la Corona de Aragón», en J. Hinojosa Montalvo y J. Pradells Nadal (eds.), *1490, en el umbral de la modernidad: el Mediterráneo europeo y las ciudades en el tránsito de los siglos* xv-xvi, Valencia, Generalitat Valenciana, 1994, vol. I, págs. 278-279.

Vilar, P., *Histoire de l'Espagne* [1.ª ed., 1947], París, Presses Universitaires de France, 1980.

Vilar Sánchez, J. A., *1526. Boda y luna de miel del emperador Carlos V: la visita imperial a Andalucía y al Reino de Granada,* Granada, Universidad de Granada, 2000.

Villacañas, J. L., *¿Qué imperio? Un ensayo polémico sobre Carlos V y la España imperial,* Córdoba, Almuzara, 2008.

Vital, L., «Premier voyage de Charles-Quint en Espagne de 1517 à 1518», en L. P. Gachard (ed.), *Collection des voyages des souveraines des Pays-Bas,* Bruselas, F. Hayez, 1881, vol.

III, págs. 1-303 [ed. española: *Relación del primer viaje a España de Carlos I con su desembarco en Asturias,* Oviedo, Grupo Editorial Asturiano, 1992].

VIVES, J. L., *De concordia et discordia in humano genere = Sobre la concordia y la discordia en el género humano; De pacificatione = Sobre la pacificación; Quam misera esset vita Christianorum sub turca = Cuán desgraciada sería la vida de los cristianos bajo los turcos,* ed. y trad. de F. Calero, M. L. Arribas y P. Usábel, Valencia, Ajuntament de València, 1997.

— *De subventione pauperum = Sobre el socorro de los pobres; De communione rerum ad Germanos inferiores = Sobre la comunidad de bienes a los habitantes de los Países Bajos,* ed. y trad. de F. Calero, Valencia, Ajuntament de València, 2004.

WACHTEL, N., *La fe del recuerdo: laberintos marranos,* Buenos Aires, Fondo de Cultura Económica, 2007 [ed. francesa: *La foi du souvenir: labyrinthes marranes,* París, Le Seuil, 2001].

WAGNER, K., «Luteranos y otros disidentes en la España del emperador», en C. Strosetzki (ed.), *Aspectos históricos y culturales bajo Carlos V,* Frankfurt am Main, Vervuert / Madrid, Editorial Iberoamericana, 2000, págs. 97-105.

YATES, F. A., «Charles Quint et l'idée d'empire», en J. Jacquot (ed.), *Les fêtes de la Renaissance,* vol. II: *Fêtes et céremonies au temps de Charles-Quint,* París, Centre National de la Recherche Scientifique, 1960, págs. 57-97.

— *Astraea: The Imperial Theme in the Sixteenth Century,* Londres-Boston, Routledge & Kegan Paul, 1975.

ZALAMA RODRÍGUEZ, M. A., «El aposento de Carlos V en Yuste: ¿un palacio para un emperador?», en J. M. Delgado Barrado (coord.), *Carlos V y el fin de una época (1500-1558),* Jaén, Universidad de Jaén, 2003, págs. 167-207.

ZALAMA RODRÍGUEZ, M. A., y VANDENBROECK, P. (dirs.), *Felipe I el Hermoso: la belleza y la locura,* Madrid, Centro de Estudios Europa Hispánica; Fundación Carlos de Amberes / Burgos,

Fundación Caja de Burgos, 2006.

ZÚÑIGA, F. de, *Crónica burlesca del emperador Carlos V,* colección Acta Salmanticensia. Estudios históricos y geográficos, 64, Salamanca, Universidad de Salamanca, 1989.

Ilustración de cubierta: *La tregua de Niza de 1538 entre Francisco I y Carlos V y mediada por el papa Paulo III,* de Taddeo y Federico Zuccari. Palacio Farnese de Caprarola, Italia

Edición en formato digital: 2015

Calle Juan Ignacio Luca de Tena, 15

28027 Madrid

catedra@catedra.com

ISBN ebook: 978-84-376-3476-0

Conversión a formato digital: calmagráfica

www.catedra.com

Índice

Introducción 6

Primera parte. España en la empresa imperial de Carlos V 20

Capítulo I. España en Europa: la herencia carolina 21

Los Estados europeos a finales del siglo XV y principios del XVI 22

El Estado flamenco-borgoñón 25

La Casa de Austria y el Sacro Imperio 27

La monarquía francesa 30

El reino de Inglaterra 32

Italia 34

Los fundamentos de la hegemonía española 40

La política exterior de los Reyes Católicos 40

Las estrategias matrimoniales 50

Religión y política 52

Carlos de Austria 58

Anacronismo. Un caballero borgoñón 61

Soledad: un desencuentro fatal 63

Política: ni monarquía universal ni paz entre cristianos y lucha contra el infiel 67

Capítulo II. Las convulsiones de los primeros años y el restablecimiento del orden 72

Las Comunidades de Castilla 72

Una situación de crisis 73

El soberano flamenco en Castilla 81

La elección imperial 86
Las Cortes de Santiago-La Coruña 91
El proceso insurreccional (1520-1521) 96
Rasgos pertinentes de la revolución comunera 106
¿Cómo interpretar el movimiento comunero? 112
Las Germanías en la Corona de Aragón (1519-1523) 117
Carácter político de la insurrección 117
Los acontecimientos 120
La insurrección de las islas Baleares 126
La represión y las consecuencias 128
El rey en sus reinos 134
Capítulo III. Los medios de un emperador guerrero 152
La imposible definición de una política imperial 153
Los ejércitos del emperador y el coste de la guerra 156
Los ejércitos de Carlos V 157
El coste de la guerra: finanzas y ruina 166
Diplomacia, espionaje y propaganda 180
Los erasmistas entre irenismo y defensa del emperador 196
El teatro universal de la guerra 221
Italia: las relaciones con la Santa Sede y el enfrentamiento con Francisco I 222
El emperador y la Santa Sede 222
El Saco de Roma 225
La coronación de Bolonia y la cuestión conciliar. El regreso de Túnez 237
El Concilio de Trento 245
Las guerras de Italia 249

La primera guerra (1522-1525) 254
El segundo enfrentamiento con Francisco I (1526-1529) 260
La tercera guerra (1536-1538) 263
Cuarta contienda (1542-1544) 265
Quinta y última conflagración (1552-1559) 272
La presión otomana 274
Contra la Alemania protestante: el fracaso imperial 284
Las abdicaciones de Bruselas y el retiro de Yuste 292
Segunda parte. Sombras en el cuadro 299
Capítulo V. La larga mano de la Santa Inquisición 303
Una institución que se tambalea pero no se derrumba 305
El nuevo arraigo de los tribunales de la fe 326
Los inquisidores del emperador 328
La consolidación de los oficios 336
Una actividad que no cesa 352
La persecución de los judeoconversos 354
Las nuevas esferas de actividad 371
La censura 373
Los moriscos 377
Los tribunales castellanos 380
El reino de Granada 382
El tribunal de Valencia 385
El distrito de Zaragoza 388
Cataluña y Canarias 390
Las causas contra cristianos viejos 392
Brujas y encantamientos, supersticiones 397

Sexualidad: arremetida contra el cuerpo 400

La eterna pregunta 409

Capítulo VI. De alumbrados y «luteranos»: la tentación heterodoxa 418

El iluminismo del primer Renacimiento español 419

El fracaso de la Reforma en España 437

Entre limpios y maculados: una sociedad escindida 461

Los «cristianos nuevos de judíos» o conversos 463

El número de judeoconversos 470

Una conflictividad social 474

La limpieza de sangre 489

Un dispositivo que pone en evidencia el rechazo de lo semita 492

La limpieza, dispositivo para impedir que los conversos ejerzan el poder municipal 503

El cardenal Silíceo, el bachiller Ortiz y la conspiración semita 516

La problemática erradicación del islam peninsular 522

Los moriscos: demografía y sociedad 523

Religión y cultura: la identidad morisca 537

Las conversiones y el fracaso de la evangelización 541

Final 554

Capítulo VIII. Un considerable reto social: la pobreza 560

Reflexiones preliminares 560

¿Qué es «pobreza» en las españas imperiales? 563

El número de pobres y las categorías 566

Las categorías 569

Las viudas y el pauperismo femenino 572
La pobreza rural 574
Los otros pobres 577
Coyuntura y crisis 579
Las crisis de subsistencias y las mortalidades catastróficas 580
La evolución secular 584
Las ciudades y la organización de la beneficencia 590
Los hospitales y las casas de niños expósitos 593
Los pósitos 606
Las cofradías y otras fundaciones 608
El debate en torno a la beneficencia y la pobreza fingida 616
¿Literatura económica o literatura moral? 617
La imagen tradicional del pobre y su transformación a lo largo del siglo XVI 618
El «De subventione pauperum» de Juan Luis Vives (Brujas, 1526) 624
La preocupación de los poderes públicos y la controversia Soto-Robles 639
Las leyes de ámbito nacional 640
La controversia entre fray Domingo de Soto y fray Juan de Robles 645
La rehabilitación del trabajo y la «mentalidad burguesa» 648
La mirada del pícaro 654
Conclusión 664
Cronología 671
Genealogías y mapas 688

Bibliografía 693
Créditos 747